akademika

RELIGIOUS EXTREMISM

DI ERA POST-EVERYTHING

Perspektif Teori Kritis

Ir. Wardah Alkatiri, M.A., Ph.D.

UNUSA

UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA SURABAYA

JAWA TIMUR – INDONESIA

https://unusa.ac.id

RELIGIOUS EXTREMISM

الإدارة العامة للجمعية
N U
١٣٤٤
1926

RELIGIOUS EXTREMISM

DI ERA POST-EVERYTHING

Perspektif Teori Kritis

Ir. Wardah Alkatiri, M.A., Ph.D.

Pusat Pengembangan Masyarakat dan Peradaban Islam
Universitas Nahdlatul Ulama Surabaya (UNUSA)

akademika

UP UNUSA Press

© Wardah Alkatiri, 2018

Religious Extremism di Era Post-Everything, karya Wardah Alkatiri,
diterbitkan pertama kali oleh Penerbit Akademika

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang mereproduksi atau memperbanyak
seluruh maupun sebagian dari buku ini dalam bentuk
atau cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit

Penyunting: Edi Hayat S.Ag. M.A. dan Dian Pranasari
Pewajah isi: Danish N.A.
Desainer sampul: Mc. Anwar

akademika

PT Serambi Semesta Distribusi
Jl. Jeruk Purut No. 51, Rt.005/03 Jakarta 12560
Distribusi: **Jakarta** 021-78833908, 7815631; **Surabaya** 031-5684240;
Bandung 022-87529603; **Yogyakarta** 082326136011;
Medan 061-80031446

UNUSA Press

Universitas Nahdlatul Ulama Surabaya

Cetakan I, 2018

ISBN: 978-602-53363-0-0

Ucapan Terima Kasih

Buku ini dipersembahkan oleh Pusat Pengembangan Masyarakat dan Peradaban Islam (PPMPI) UNUSA untuk generasi milenial Muslim khususnya. Atas nama PPMPI, saya mengucapkan terima kasih kepada semua narasumber yang bersedia memberikan pandangannya tentang 'religious extremism' di dalam rangkaian kajian kami. Dengan menyandingkan beragam sudut pandang mereka yang datang dari beragam pendekatan ilmu manusia, buku ini akhirnya memperlihatkan pada pembaca bahwa persoalan di dunia nyata hampir selalu memiliki beragam variabel yang saling terkait. Oleh karena itu, dengan buku kecil ini PPMPI setidaknya mengajak generasi milenial Muslim untuk tidak melihat persoalan kompleks di dunia manusia secara simplistik, mengajak berpikir kritis, menghindari pelabelan, melihat persoalan bukan hanya dari satu perspektif, serta membangun tradisi riset dan tabayyun. Akhirnya, bagi mereka yang mencintai agamanya, buku ini menyarankan untuk membangun sikap baru dalam menghadapi perbedaan, demi bertahannya religiositas dan tradisi keagamaan di hadapan gempuran tanpa henti arus globalisasi dan kemajuan sains-teknologi.

ABSTRAK

Buku ini tidak bertujuan mengecam ekstremisme beragama sebagai perbuatan tercela, tidak pula mengapresiasinya sebagai perbuatan terpuji. Alih-alih, buku yang diangkat dari rangkaian kajian selama sembilan bulan yang diselenggarakan oleh Pusat Pengembangan Masyarakat dan Peradaban Islam (PPMPI), Universitas Nahdlatul Ulama Surabaya (UNUSA), dengan semangat mencari jawaban atas sebuah *scientific inquiry* tanpa dibebani kepentingan politik, bermaksud memetakan motif di balik sikap ekstrem seseorang dalam beragama. Dengan menggunakan kerangka teori ilmu yang mempelajari pikiran, perasaan, dan tindakan manusia, baik individual maupun kolektif, yaitu ilmu psikologi dan sosiologi, buku ini diharapkan bisa menjadi

sarana edukasi untuk generasi milenial terpelajar agar tidak terpaku memandang ekstremisme beragama dengan kacamata sekularisme yang mendikotomi agama vs. hukum negara atau agama vs. etika. Memandang ekstremisme beragama dengan sekularisme semata dikhawatirkan berujung pada sikap antipati terhadap agama, khususnya Islam. Adapun untuk dunia akademis, khususnya *Islamic studies, Conflict studies, Development studies,* kerangka teori psikologi dan sosiologi yang digunakan untuk menelaah ekstremisme beragama dalam buku ini diharapkan bisa menawarkan ragam sudut pandang sebagai kritik terhadap studi yang sudah ada, atau *interpretive framework* untuk menganalisis persoalan umat Islam secara lebih 'objektif' dan ilmiah. Akhirnya, dengan buku ini, PPMPI berharap ikut berkontribusi pada usaha-usaha mencerdaskan umat Islam di Indonesia.

PRAKATA

Pembentukan PPMPI bertitik tolak dari keprihatinan Prof. Dr. Ir. Muhammad Nuh, DEA. (Menteri Komunikasi dan Informatika RI periode 2007—2009 dan Menteri Pendidikan Nasional RI periode 2009—2014) atas perkembangan teknologi digital terkini yang berdampak terhadap masyarakat dunia, tak terkecuali di Indonesia. Teknologi digital, khususnya teknologi penggalian data (*data science*), mesin pembelajar (*machine learning*), dan kecerdasan buatan (*artificial intelligence* [AI]) bisa mereduksi kemanusiaan kita menjadi objek hasil rekayasa (*engineering)* teknologi belaka. Perubahan drastis bidang kemanusiaan (*humanities)* sebagai dampak perkembangan teknologi digital itu pun telah terjadi, ditandai dengan kemunculan aliran

filsafat baru yang disebut *Posthumanism*. Senyampang dengan teknologi digital dan AI yang menawarkan perubahan untuk semua aspek kehidupan kita, beragam reaksi para intelektual pun merebak. Ada yang menganggapnya positif karena dapat memberi solusi bagi problem manusia, tetapi ada pula yang memprediksinya akan menjadi ambang kehancuran peradaban. Kemunculan aliran filsafat *Posthumanism*, yang menurunkan level manusia menjadi seonggok barang, membuktikan telah terjadi pergeseran kemanusiaan.

Posthuman adalah sebutan untuk manusia dengan kualitas superhebat melampaui batas-batas yang dimiliki manusia secara alami, baik kesehatan fisik, kognitif, maupun emosionalnya, yang dicapai melalui beragam sokongan teknologi: bisa berumur sampai ratusan tahun, cantik, tampan, tanpa cacat, muda terus, kuat, bersemangat, cerdas luar biasa, tetapi juga ramah dan baik hati. Dengan impian tersebut, pengembangan teknologi AI kini telah menghasilkan manusia robot supercerdas dan superkuat. Peluncuran Sophia, robot yang dapat menjawab pertanyaan dengan cerdas, pada tahun 2015 sangat menghebohkan. Penganugerahan kewarganegaraan terhadap Sophia oleh Arab Saudi, negara tempat Makkah dan Madinah, dua kota suci umat Islam berada, menimbulkan beragam reaksi dari dunia internasional.

Aliran filsafat *Posthumanism* yang muncul sebagai reaksi atas penemuan-penemuan teknologi digital, mereformasi asumsi dasar tentang manusia dengan memberi ruang seluas-luasnya pada semua kemungkinan yang ditawarkan oleh sains dan teknologi. Meski *Posthumumanism* menimbulkan pro-kontra, tetapi ia, tanpa terasa, akan memengaruhi konsep kita tentang tubuh manusia dan tentang 'manusia buatan manusia' (robot). Pelan tetapi pasti, perubahan-perubahan itu akan berdampak pada pandangan kita tentang moral (etika) dan agama. Beberapa contoh nyata, bahkan, sudah mengemuka, misalnya ada wanita miskin di India yang menyewakan rahimnya untuk mengandung bayi pemesannya, dan bank/donor sperma pun sudah cukup lama beroperasi.

Teori Sekularisasi dan Sekularisme yang tak jeda mengkritik agama sejak kemunculan modernisasi, mempertentangkan 'agama vs. sains', kemudian 'agama vs. negara', berdampak pada cara pandang umat Islam terhadap agama dan etika. Di kalangan umat Islam di mana pun juga, kini selalu ada dua posisi berhadap-hadapan dan hampir selalu diwarnai konflik ketika memahami agama dan etika. Yaitu, *kelompok liberal* yang selalu siap sedia mengkritik ajaran Islam dan umat Islam, sebaliknya *kelompok konservatif* selalu tampil sebagai pembela Islam dan umat Islam. Tentu, di antara kedua kelompok besar ini, ada

kelompok-kelompok lain, tetapi tidak menjadi fokus kajian PPMPI. PPMPI fokus melakukan kajian terhadap proses pelemahan Islam, khususnya dalam dimensi intelektual, sebagai hasil dari konflik berkepanjangan di internal umat Islam. Proses pelemahan Islam juga menjadi perhatian utama Prof. Dr. Ir. Muhammad Nuh, DEA ketika mendirikan PPMPI. Perhatian terhadap pelemahan Islam penting, mengingat pada saat bersamaan agama sangat diperlukan untuk menentukan masa depan umat manusia berhadapan dengan kemajuan sains dan teknologi yang kini bahkan sudah memasuki Revolusi Industri tahap 4.0. Perhatian terhadap pelemahan Islam pulalah yang mendasari pemilihan topik kajian PPMPI, seperti topik pertama yang disajikan dalam buku kali ini.

Proses pelaksanaan kajian PPMPI dengan tema, **Religious Extremism *dari Perspektif Sosiologis dan Psikologis*** yang diadakan sejak Desember 2017 hingga Agustus 2018, dapat diringkas sebagai berikut**:**

1. PPMPI menghadirkan para pascasarjana dari perguruan tinggi, yang pernah melakukan studi terkait isu *religious extremism*, untuk menyampaikan pandangannya dari sudut pandang keahlian masing-masing.

2. Penulis membuat ringkasan presentasi narasumber, lalu mengembalikan ke masing-masing narasumber untuk verifikasi atau koreksi.
3. Penulis membuat *thematic analysis*, yaitu menganalisis materi para narasumber dan memilah-milah berdasarkan tema.
4. Penulis mencarikan kerangka (*framework)* teori ilmu sosial yang sesuai. Yang dipilih adalah kerangka teori modernisasi dan teori sekularisasi beserta revisi-revisinya (dibahas di Bab 1), untuk menalar seluruh materi para narasumber. Kemudian, penulis membuat pemaparan yang koheren dan 'bermakna' (*intelligible*) untuk disajikan dalam buku ini, dengan diperkuat oleh perdebatan filsafat ilmu dan filsafat agama (lihat Pengantar Bab 2.1, 2.2, dan Bab 3).

Dengan demikian, keseluruhan proses di atas telah membuat rangkaian kajian PPMPI selama sembilan bulan itu menjadi sebuat riset kualitatif atas *religious extremism*. Metode riset yang dipakai adalah *expert interviews*, penulis sebagai *researcher*-nya, PPMPI-UNUSA sebagai pusat kajian yang mengadakan riset, dan buku ini sebagai publikasi hasil riset.

Dalam buku ini, Bab 1, Pengantar Bab 2, dan Bab 3 merupakan tulisan penulis sendiri. Di Bab 2.1 dan 2.2 penulis men-*syarah* (membuat komentar) terhadap

makalah para narasumber yang dipresentasikan pada sembilan sesi kajian PPMPI di kampus UNUSA Surabaya.

Akhirul kalam, semoga buku ini bisa berkontribusi dalam usaha-usaha memetakan problem Umat Islam, dan memberi manfaat sebagaimana yang diharapkan dari pendirian lembaga PPMPI.

Surabaya, 1 Muharam, 1440 H

ISI BUKU

Ucapan Terima Kasih		v
Abstrak		vi
Prakata		viii
BAB 1	KEMATIAN AGAMA DAN KEBANGKITANNYA KEMBALI	1
	1.1 Ilmu Manusia dan Pendekatan Hermeneutikal	4
	1.2 Menghindari Pelabelan dan Propaganda	11
	1.3 Modernisasi, Sekularisasi dan Desakralisasi: Haruskah?	17
	1.3.1 Modernisasi	18
	1.3.2 Sekularisasi	24
	1.3.3 Desakralisasi	32
	Revisi terhadap Teori Sekularisasi	37
	Menjual Sapi Seharga Ayam	43
	Kesimpulan	45

BAB 2 MENGAPA DAN BAGAIMANA PERILAKU EKSTREM? 49
2.1 Tinjauan Sosiologis 58
2.1.1 Prof. Dr. Masykuri Abdillah, MA. (16 Desember, 2017) 59
2.1.2 Muhammad Najib Azca, Ph.D. (16 Desember, 2017) 82
2.1.3 Siti Kholifah, S. Sos., Ph.D. (12 Februari, 2018) 93
2.1.4 Prof. Masdar Hilmy, S.Ag. M.A., Ph.D. (9 Maret, 2018) 100
2.1.5 Al Chaidar (23 Juli, 2018) 103
2.2 Tinjauan Psikologis 119
2.2.1 dr. Hafid Algristian (16 Desember, 2017) 126
2.2.2 Dr. Achmad Chusairi (12 Januari, 2018) 131
2.2.3 Rizqy Amelia Zein, M.Sc. (12 Januari, 2018) 136
2.2.4 Dr. Lucy Asa Akhrani, S.Psi. M.Psi. (12 Februari, 2018) 141
2.2.5 Alfindra Primaldhi, B.A., S.Psi., M.Si. (9 Maret, 2018) 146
2.2.6 Dr. Rakhman Ardi, M.Psych. (4 April, 2018) 158
2.2.7 Prof. Dr. Hamdi Muluk, M.Si. (4 Mei, 2018) 162
2.2.8 Ali Mashuri, M.Sc. (8 Juni, 2018) 165
2.2.9 Drs. Sentot Haryanto, M.Si. (23 Juli, 2018) 185
2.2.10 Iwan Wahyu Widayat, M.Psi (31 Agustus 2018) 190

2.2.11 Prof. Dr. Mulyono Abdurrahman (31 Agustus 2018) 199
BAB 3 AGENDA KE DEPAN: POST-EVERYTHING 201
TENTANG PENULIS DAN NARASUMBER 218
Penulis 218
Karya 220
Presentasi dalam Konferensi 221
Narasumber 222

Bab 1

PENGANTAR: KEMATIAN AGAMA DAN KEBANGKITANNYA KEMBALI

Tidak ada yang istimewa dengan tema buku ini. Banyak buku, artikel, forum diskusi, dan berita di media cetak dan elektronik telah mendiskusikan ekstremisme beragama. Pembeda buku ini dari yang lain adalah semangatnya. Semangat penulisan buku ini bukan untuk menghujat, tetapi ingin mencari tahu apa, mengapa, dan bagaimana sikap ekstrem beragama terjadi. Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa spirit kajian dalam buku ini bukan menghujat, tetapi melakukan *tabayyun*[1]. Sebagaimana telah diuraikan di prakata,

[1] Kata *tabayyun* berasal dari bahasa Arab dengan bentuk *isim masdar*: *tabayyana –yatabayyanu – tabayyunan,* yang berarti mencari kejelasan hakikat suatu fakta dan informasi atau kebenaran suatu fakta dan informasi dengan teliti, saksama, dan hati-hati.

buku ini merupakan hasil riset kualitatif tentang *religious extremism* dengan metode *Expert Interviews*. Spirit melakukan *tabayyun* diupayakan dengan mengacu kepada tiga prinsip dasar yang saling berterkaitan satu sama lain dan membentuk *research design* dan *research philosophy* kajian ini. Tiga prinsip dasar ini pulalah yang membedakan kajian dalam buku ini dari yang lain. Penulis akan memaparkan sejelas-jelasnya tiga prinsip dasar tersebut, agar pembaca dapat mengikuti alur pemikiran yang menjadi dasar penulisan buku ini.

Pertama, kajian buku ini bukan melihat persoalan ekstremisme beragama dari kacamata ilmu agama Islam, melainkan menyelidiki motif aktor/pelaku yang bersikap ekstrem dalam beragama. Oleh karena itu, ilmu yang dipakai untuk menjelaskannya adalah ilmu yang mempelajari tentang pikiran, perasaan, dan tindakan manusia baik secara individual maupun kolektif, yaitu ilmu psikologi dan sosiologi. Dengan demikian, perlu digarisbawahi, kajian buku ini tidak bersifat normatif, artinya tidak dalam posisi memberi penilaian 'baik-buruk', atau memutuskan 'benar-salah' terhadap objek kajian, yaitu sikap ekstrem beragama.

Kedua, menghindari pelabelan (*labeling*), yaitu pemberian julukan, baik kepada buku ini (yang biasanya dijuluki dengan istilah kelompok ekstremis, garis keras, fundamentalis, jihadis, islamis, atau yang lain), maupun kepada penulis sendiri. Penulis tidak mau

memberi nama pemikiran dalam kajian buku ini dengan sebutan Islam progresif, pembaharuan, modernis, neo-modernis, tradisionalis, neo-tradisionalis, post-tradisionalis, liberal, konservatif, islamis, post-islamis, atau yang lain. Hal ini dilakukan dengan sengaja untuk membebaskan penulis dari *politics of naming*[2], sehingga pihak mana pun tidak dapat memanfaatkan tulisan di buku ini untuk tujuan politik tertentu. Untuk tujuan itu pulalah, definisi semua istilah dalam tulisan ini dirumuskan secara transparan, hati-hati, dan setepat-tepatnya.

Ketiga, menolak menerima tanpa kritik (*uncritical*) indoktrinasi teori sekularisasi (*secularization theory*) yang oleh *mainstream* pemikir Islam progresif di Indonesia diterima begitu saja. Jadi, tulisan di buku ini mengajak pembaca melakukan refleksi diri (*self reflection),* merenungkan secara mendalam gagasan teori sekularisasi dan mengajukan kritik, jika ada.

Buku ini terdiri dari tiga bab. Bab 1 menjelaskan argumen tiga prinsip dasar yang menjadi acuan kajian dalam buku ini. Bab 2 memaparkan pendekatan

[2] *Politics of naming* adalah tindakan pemberian nama/julukan yang dilakukan untuk tujuan politik tertentu. Dengan demikian, penamaan itu bisa jadi tidak konsisten, karena tergantung bukan pada apa yang didefinisikan, melainkan siapa yang mendefinisikan. Misalnya, perlawanan sebuah kelompok bisa disebut perjuangan untuk kemerdekaan, bisa juga disebut terorisme, tergantung siapa yang menamainya.

teoretis yang dikemukakan para narasumber kajian yang diselenggarakan oleh PPMPI ketika menjelaskan persoalan ekstremisme beragama. Bab 3 mengajak pembaca berkontemplasi, merenungkan tantangan dan agenda ke depan yang dihadapi penganut agama terlembaga (*organized/institutionalized religions*) secara umum, dan umat Islam secara khusus. Penjelasan tiga prinsip dasar, sebagaimana dimaksud di atas, sebagai berikut:

1.1 Ilmu Manusia dan Pendekatan Hermeneutikal

Ilmu manusia (*human science*) adalah studi tentang aspek filosofis, biologis, psikologis, sosial, dan kultural kehidupan manusia. Oleh karenanya, studi ilmu manusia melibatkan banyak disiplin ilmu, terutama sejarah, filsafat, sosiologi, psikologi, antropologi dan biologi (termasuk ilmu syaraf, ilmu genetika, dan ilmu biokimia). Studi ekstremisme beragama dalam kajian PPMPI kali ini memakai pendekatan studi ilmu manusia, khususnya disiplin ilmu sosiologi dan psikologi, dan dengan paradigma interpretif atau hermeneutikal.

Hermeneutika dan positivisme adalah dua dasar atau kerangka (*framework)* filosofis yang saling berseberangan dalam memahami ilmu. Positivisme, yaitu

cara memandang ilmu sosial sama persis dengan cara memandang ilmu alam, telah diterapkan sejak tahun 1800-an dan menjadi paradigma dominan di negara-negara postkolonial[3] seperti Indonesia hingga hari ini. Dengan paradigma positivisme, metode ilmiah yang dipakai pada ilmu alam diterapkan juga pada ilmu sosial. Sebaliknya, hermeneutika yang arti sebenarnya adalah 'ilmu menginterpretasikan teks', telah dijadikan paradigma lawan positivisme pada ilmu sosial sejak tahun 1900-an.

Sebelum melanjutkan, penulis perlu menyampaikan, agar pembaca bisa memahaminya, perbedaan antara hermeneutika yang dibahas dalam konteks ilmu sosial di buku ini dengan hermeneutika yang dimaksud pada fatwa MUI Juli 2005, ketika MUI mengharamkan pemakaian hermeneutika dalam penafsiran teks Alquran untuk pemikiran Islam. Fatwa MUI tersebut berkenaan dengan pemakaian hermeneutika dalam penafsiran Alquran, sedangkan di buku ini pemakaian hermeneutika pada ilmu sosial. Sebagai catatan, fatwa MUI tersebut dikeluarkan bersamaan dengan pengharaman liberalisme, sekularisme dan pluralisme.

---

[3] Dalam rangka mengoreksi paradigma positivisme, upaya dekolonisasi ilmu sosial (*decolonizing social sciences*) telah diperjuangkan sejak Edward Said (1935—2003) meluncurkan bukunya *Orientalism* tahun 1978 hingga hari ini, di antaranya oleh sosiolog kontemporer Syed Farid Alatas dari National University of Singapore.

Kerangka hermeneutikal dalam ilmu sosial, dibangun berdasarkan gagasan bahwa ilmu sosial berbeda dengan ilmu alam, karena dunia sosial berbeda dengan dunia alam. Dalam paradigma hermeneutikal atau interpretif, manusia dilihat sebagai subjek yang aktif (berbeda dengan pohon dan gunung). Manusia membentuk 'dunianya' dengan tindakan-tindakan yang mempunyai makna, dapat diperhitungkan, dan dapat dimengerti dengan jelas. Tindakan manusia ini berbeda dengan gerakan atom atau sel yang dilakukan bukan atas kehendaknya sendiri. Oleh karena itu, dalam menganalisis dan mendeskripsikan suatu masyarakat, paradigma hermeneutikal tidak sekadar melihat apa yang tampak dari luar saja, melainkan melakukan interpretasi maksud si pelaku, agar penjelasan tentang individu atau masyarakat yang diteliti tidak keliru. Studi sosiologis atas sekelompok manusia, dengan menggunakan paradigma hermeneutikal, harus bersifat kualitatif dengan mempertimbangkan nilai-nilai dalam kultur dan keyakinan dari mana orang yang menjadi subjek penelitian itu berasal.

Penulis tidak bisa membuat ilustrasi gambar yang lebih baik dari kartun di bawah ini untuk menyampaikan perlunya pendekatan interpretif/hermeneutikal dalam ilmu sosial ketika mempelajari orang atau masyarakat yang berasal dari kultur/keyakinan atau *worldview* berbeda dengan kultur/keyakinan atau

worldview kita sendiri sebagai peneliti, termasuk jika kita datang dari budaya atau *worldview* Barat modern yang sekuler. Kita, kadang tanpa sadar, memiliki cara pandang dan pola pikir seperti *worldview* Barat sebagai hasil proses pendidikan di bangku sekolah. Itulah inti persoalan yang disampaikan oleh penganjur dekolonisasi ilmu sosial, agar ilmuwan sosial dapat memahami masyarakat non-Barat dan menyampaikannya dengan benar di dalam hasil riset mereka.

Kartun karya Malcolm Evans 2011[4]

Perempuan Barat: "*Semua ditutup kecuali matanya, jahat sekali budaya mereka yang didominasi kaum laki-laki itu*"

Perempuan Muslim Arab: "*Semua dibuka kecuali matanya, jahat sekali budaya mereka yang didominasi kaum laki-laki itu*"

[4] Diambil dari situs https://beingsakin.wordpress.com/2011/08/10/into-your-eyes-ii/, diakses 25 Juli 2018.

Ilustrasi di atas menunjukkan perlunya pendekatan interpretif/heremenutikal untuk memahami maksud dan makna tindakan seseorang dari kultur/keyakinan atau *worldview* yang berbeda. Berdasarkan pengalaman penulis, latar belakang pendidikan filsafat sangat membantu penulis menyelami pendekatan interpretif/hermeneutikal dalam ilmu sosial di jenjang pendidikan selanjutnya. Bagi mereka yang terbiasa dengan pemikiran *perspectivism*-nya Nietszche, atau *paradigm shift*-nya Thomas Kuhn, atau *language game*-nya Wittgenstein, atau *regime of truth*-nya Foucault, atau *symbolic universe*-nya Peter Berger dan Thomas Luckmann, akan mengerti bahwa realitas atau fakta dapat diperselisihkan, bahkan dipertandingkan (*contestable*) oleh para pengklaimnya.

Persectivism-nya Nietszche[5] adalah pandangan filosofis bahwa setiap gagasan selalu keluar dari perspektif tertentu, dan ada banyak perspektif yang mungkin sebagai rujukan untuk memutuskan nilai atau kebenaran. Kuhn[6] mengatakan bahwa tiap *paradigm* mempunyai fakta-faktanya sendiri, artinya sesuatu yang dianggap fakta dalam satu *paradigm* bisa jadi tidak dikenali sebagai fakta dalam *paradigm* yang lain. Kuhn,

---

[5] Lihat, misalnya, Ansell-Pearson, K. 2006. *Nietzsche: On the Geneology of Morality*. Cambridge University Press

[6] Kuhn, T. 1962. *The Structure of Scientific Revolution*. University of Chicago Press

bahkan, percaya bahwa ilmuwan dari *paradigm* yang berbeda, hidup di 'dunia' yang berbeda pula. Kuhn juga memopulerkan istilah *commensurability*, sebuah konsep dalam filsafat ilmu. Dua ilmuwan bisa berdiskusi tentang pemikirannya hanya kalau keduanya *commensurable*, yaitu berangkat dari nomenklatur yang sama sehingga bisa membandingkan, mengukur validitas masing-masing teorinya, serta mendapat manfaat satu sama lain.

Dengan *regime of truth*, Foucault[7] mengatakan bahwa kebenaran itu relatif terhadap regimen ia berada, dan terdapat banyak regimen pada tempat dan waktu yang berbeda pula. Foucault mengonsepkan *regime of truth* ketika dia menyusun argumen tentang adanya pertalian antara korpus ilmu pengetahuan, diskursus yang dianggap 'saintifik', dan bagaimana itu semua melahirkan kekuasaan untuk boleh menghukum[8].Dengan konsep *language game*, Wittgenstein[9] mengatakan hanya orang-orang yang mengerti aturan permainanlah (*rule of the game*) yang bisa ikut serta dalam permainan itu. Terakhir, dalam *social*

---

[7] Foucault, M. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. NY: Pantheon.

[8] Foucault, M. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Vintage Books.

[9] Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford, UK: Basil Blackwell.

constructivism-nya, Peter Berger dan Thomas Luckmann[10] memberi perumpamaan, "Kebenaran di satu kaki Gunung Pyrenees adalah kekeliruan di kaki yang lain".

Demikianlah perbedaan paling mencolok antara fakta dalam ilmu alam dan fakta dalam ilmu sosial. Yang disebut fakta dalam ilmu sosial adalah hasil konstruksi orang banyak dalam masyarakat atau kelompok (*socially constructed entity*), dengan bantuan bahasa. Dengan kata lain, kalau tidak ada orang, tidak ada masyarakat, tidak ada bahasa, maka tidak ada fakta. Oleh karenanya, sesuatu bisa menjadi dua fakta yang berbeda dalam dua masyarakat yang berbeda. Hal ini bukan karena kegilaan atau kebodohan, tetapi semata-mata karena kedua masyarakat memang berbeda. Contoh yang paling mudah adalah kolonialisme. Bagi penduduk Benua Afrika, kolonialisme dianggap sebagai fakta penjajahan yang merupakan tindak kejahatan, bagi bangsa-bangsa Eropa, kolonialisme dianggap sebagai fakta perbuatan mulia mengeluarkan Afrika dari kegelapan dan memasuki peradaban.

[10] Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann 1991 (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.* Garden City NY. Doubleday.

1.2 Menghindari Pelabelan dan Propaganda

Dari perspektif *sociology of language*[11], penulis memperhatikan adanya dua kelompok kata-kata yang secara sistematis telah dipakai sebagai propaganda[12] oleh pihak-pihak yang mengambil keuntungan dari kaburnya arti kata-kata itu. Propaganda adalah informasi, gagasan, pendapat, atau gambar, yang diberikan untuk mendukung satu sisi argumen (sengaja tidak diberikan lengkap) dengan tujuan untuk memengaruhi pandangan politik orang lain. Raymond Williams (1976) dalam bukunya, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* menunjukkan bahwa makna kata bisa berubah sepanjang sejarah mengikuti perubahan arah politik dan nilai-nilai di tengah masyarakat. Dalam edisi khusus di *Third World Quarterly* yang kemudian dijadikan buku, *Terrorism and the Politics of Naming*[13], para penulisnya membahas peran penting penamaan (pelabelan) dalam politik global dan media internasional untuk menciptakan propaganda. Contoh

---

[11] *Sociology of language* adalah studi tentang hubungan antara bahasa dan masyarakat.

[12] *Propaganda is information, especially of a biased or misleading nature, used to promote or publicize a particular political cause or point of view.* Lihat: https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/propaganda, diakses 5 Oktober 2018.

[13] Bhatia, Michael, ed. 2015. *Terrorism and the Politics of Naming*. New York: Routledge

yang dikemukakan dalam pembahasan itu adalah untuk kelompok teroris Al-Qaedah, pemberontak Chechen di Rusia, serta penamaan-penamaan dalam konflik Arab-Israel.

Sehubungan dengan tema kajian ini, penulis mengajak pembaca memperhatikan dua kelompok kata-kata berikut:

1. Ekstremisme, fundamentalisme, radikalisme, dan terorisme yang kini berkorespondensi dengan kata kekerasan dan agama.
2. Sekuler, sekularsime, dan sekularisasi yang kini berkorespondensi dengan kata liberalisme dan pluralisme.

Dua kelompok kata-kata tersebut telah berhasil dijadikan '*momok*', yaitu sesuatu yang cukup dengan menyebut namanya sudah membuat orang takut atau benci tanpa perlu tahu lebih mendalam lagi. Yang tidak kalah menariknya, kata-kata dalam kelompok pertama di atas telah diberi makna asosiatif identik dengan agama Islam. Seperti kata belalai yang membuat pendengarnya langsung teringat gajah, kata-kata dalam kelompok pertama itu pun langsung mengingatkan orang pada agama Islam.

Si pengamat maupun pelaku. Seorang yang termasuk dalam kategori religius tentu memakai acuan

nilai yang berbeda tentang batas kewajaran dengan orang yang dikategorikan sekuler. Oleh karena itu, perlu penulis sampaikan bahwa kajian ini senantiasa menyadari adanya kesulitan yang timbul dari persoalan subjektifitas batasan wajar atau berlebihan dalam sikap beragama.

Kata fundamentalisme yang berarti kembali ke dasar-dasar agama, menurut banyak sarjana Islam, seperti Asma Afsaruddin[14], tidak tepat diterapkan untuk kelompok Muslim, karena Muslim tidak pernah meninggalkan dasar agamanya, yaitu Alquran dan Hadis. Berdasarkan sejarah, fundamentalisme semula dipakai untuk gerakan kembali ke Injil oleh kelompok Kristen Protestan di Amerika Serikat pada awal abad ke-19. Kata radikal pun, semula berarti membuat perubahan secara mendasar (dari bahasa Latin *radic*, dan *radix*, yang berarti akar) untuk mengubah *status quo* (situasi sekarang). Kata radikal, sejatinya, tidak selalu berarti negatif, tetapi kini kata tersebut berkonotasi politis dan jahat, diartikan sebagai aliran pemikiran atau gerakan melawan penguasa yang ada.

---

[14] Afsaruddin, Asma. 2012. *Revivalism and Reform*. Diakses dari http://ocw.nd.edu/arabic-and- middle-east-studies/islamic-societies-of-the-middle-east-and-north-africa-religion-history-and-culture/lectures/lecture-9, pada tanggal 16 Juni 2014. Lihat juga Afsaruddin, A. 2012 *Islamic Societies of the Middle East and North Africa: Religion, History and Culture*. Touro Institute in conjunction with University of Notre Dame Lecture. Diakses pada tanggal 2 Februari 2015.

Dalam kelompok kata-kata kedua, arti kata sekuler sebenarnya adalah duniawi (lawan kata ukhrawi yang dalam bahasa Inggris, *sacred* atau *divine*), sedangkan sekularisme adalah paham yang mendorong pemisahan antara negara dan agama, dan sekularisasi adalah proses perubahan masyarakat di mana agama perlahan-lahan kehilangan signifikansi sosial-budayanya. Gagasan sekularisme muncul di Eropa pada zaman sebelum bangsa-bangsa Eropa melancarkan kolonisasi dan sebelum munculnya bentuk perekonomian kapitalisme. Gagasan sekularisme, saat itu, lahir sebagai bentuk protes terhadap otoritarianisme agama di negara-negara yang ketika itu berbentuk teokratik Kristen. Rakyat ingin memerdekakan diri dari kekangan gereja dan para rohaniawan. Ketika kapitalisme dan perdagangan maju pesat, ironisnya, justru kelompok borjuis dan kapitalis Eropa yang maju ke depan memperjuangkan sekularisme demi tujuan moralitas pasar (*market morality*), yaitu, agama jangan ikut menghambat perkembangan pasar[15]. Yang lebih menarik lagi, di Eropa sekularisme berhadapan melawan gereja, tapi di tanah jajahan bangsa Eropa, sekularisme justru diperjuangkan oleh misionaris Kristen untuk membangun loyalitas penduduk pada pemerintah kolonial,

[15] Roy, Himanshu. 2006. "Western Secularism and Colonial Legacy in India." *Economic and Political Weekely*. 14 Januari, hal. 158.

yang memerlukan pemisahan antara agama dan negara[16]. Sekularisme dan sekularisasi tidak pernah berjalan mulus di dunia Islam, di antaranya karena Islam mempunyai perangkat hukum (*syariah*) yang bersifat mengikat[17]. Sehubungan dengan itu, dalam publikasi di jurnal *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*[18], penulis menyusun kritik pada gagasan sekularisme dan konsep negara-bangsa modern dari perspektif Islam, dengan studi kasus Indonesia. Yang paling membedakan tesis tersebut dari pemikiran lain tentang sekularisme dan Islam adalah pertimbangan penulis atas kondisi sosio-ekologis bumi terkini yang telah menghantarkan umat manusia memasuki zaman *anthropocene*[19]. Kondisi tersebut sangat mungkin akan membuat konsep negara-bangsa (*nation-state*) tidak relevan lagi.

---

[16] Barnett, M. 2011. *Empire of Humanity: A History of Humanitarianism*. Ithaca and London: Cornell University Press, hal. 67—72.

[17] March, A. F. 2014. "Are Secularism and Neutrality Attractive to Religious Minorities? Islamic Discussions of Western Secularism in the 'Jurisprudence of Muslim Minorities' (Fiqh Alaqalliyyat) Discourse", dalam Mancini, S. dan M. Rosenfeld, eds. *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*. Oxford, UK: Oxford University Press, h. 293.

[18] Alkatiri, Wardah. 2018. Reconsidering the Modern Nation-State in the Anthropocene: A Muslim's Perspective". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. 28(4) 116—158.

[19] Yaitu zaman aktivitas manusia telah sedemikian merusak tatanan bumi dan akhirnya memengaruhi keadaan geologi bumi dan ekosistem, seperti yang sudah mulai kita rasakan dengan adanya perubahan iklim.

Pandangan seperti ini telah dikemukakan para *green anarchists* dan *localists* dalam studi lingkungan hidup yang dirujuk dan didiskusikan dalam artikel tersebut.

Di masa lalu, beberapa pemikir Muslim Indonesia, termasuk dari kalangan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah sebagaimana dicatat dalam buku yang ditulis oleh penganjur gagasan sekularisme, Budhy Munawar Rachman dan diberi kata pengantar oleh Dawam Rahardjo, *Argumen Islam untuk Sekularisme: Diskursus Islam Progresif*, berpandangan bahwa sekularisme sebagai satu-satunya solusi untuk bangsa dan negara Indonesia. Dalam buku tersebut juga disebutkan bahwa anjuran sekularisasi pertama kali dikemukakan oleh Nurcholish Madjid pada 3 Januari 1970, atas dasar penyelamatan umat Islam dari

> *"pemojokan gerakan Islam oleh Pemerintah Orde Baru. Sasaran yang ingin dicapainya adalah agar umat Islam tidak lagi memperjuangkan gagasan negara Islam yang bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945, dan mengarahkan wacana publik gerakan Islam pada gagasan keadilan sosial"*[20].

Selanjutnya, pendukung proses sekularisasi bergabung ke dalam kelompok liberal. Secara garis besar,

---

[20] Munawar-Rachman, Budhy. 2010. *Argumen Islam unruk Sekularisme*: *Diskursus Islam Progresif.* Jakarta: Grasindo, h. xxxiii.

dalam pandangan mereka, sekularisasi adalah proses yang diperlukan agar warga negara Indonesia bisa menjalankan kehidupan bernegara dengan baik. Dalam rangka membangun wacana untuk melahirkan alternatif solusi, khususnya dalam mempertimbangkan era *post-secularism* agama 'bangkit kembali' setelah kejayaan sekularisme berakhir, juga *post-development* di mana beragam problem sosio-ekologis merebak justru setelah program pembangunan dilancarkan, di buku ini penulis akan memaparkan penalaran komprehensif tentang gagasan sekularisasi dalam diskursus ilmu sosiologi, beserta konsekuensinya pada kehidupan beragama.

1.3 Modernisasi, Sekularisasi dan Desakralisasi: Haruskah?

Penalaran di bagian ini akan membawa pembaca memahami dua gagasan besar, yaitu proyek **modernisasi** dan **sekularisasi**, sekaligus mengajak pembaca melihat konsekuensinya terhadap kehidupan beragama, yaitu **desakralisasi** (hilangnya kesakralan dalam hidup) yang oleh sosiolog Max Weber disebut *disenchantment*. Pembaca, baik penganut agama atau sebaliknya, dapat memberikan penilaian normatifnya sendiri-sendiri, 'baik-buruk' dan 'benar-salah' terhadap tiga gagasan

tersebut. Penganut agama dan agnostik atau ateis akan bimbang memutuskan apakah modernisasi dan sekularisasi baik atau buruk, benar atau salah. Sedangkan ketika menilai gagasan desakralisasi, penganut agama dan kelompok agnostik atau atheis bisa jadi akan sangat berseberangan pandangan. Penganut agama kemungkinan besar tidak akan setuju terhadap desakralisasi, sebaliknya kelompok agnostik dan ateis tentu sangat mendukungnya.

1.3.1 Modernisasi

Modernisme adalah istilah untuk aliran besar pemikiran Barat yang berkembang sejak tiga ratus tahun lalu, dipelopori oleh filosof Descartes, John Locke, Immanuel Kant, dan melahirkan revolusi pemikiran yang disebut *enlightenment* (pencerahan). Menentang pemikiran kuno yang irasional, modernisme percaya pada akal manusia, sains (ilmu pengetahuan), dan kemajuan (*progress*). Proyek modernisasi yang digelar sejak abad ke-18 mendambakan sains yang objektif, moralitas dan hukum yang universal, doktrin persamaan (*equality*), serta kebebasan. Proyek modernisasi yang berubah menjadi proyek kolonialisme bangsa-bangsa Eropa telah menjadi perdebatan panjang.

Tujuan (*rationale*) kolonialisme beragam: salibisme melawan Islam (*crusading zeal against Islam*), semangat misionaris menyelamatkan para kafir (*heathen*), keingintahuan tentang belahan bumi lain, mencari sumber emas, perak, dan logam berharga, mencari hasil bumi dari Timur, dan mencari lahan baru untuk ekspansi kegiatan ekonomi. Di samping itu semua, terdapat kerangka pikir (*frame of mind*) yang sama antara modernisme dan kolonialisme, yaitu membangun peradaban penduduk yang dianggap belum beradab. Inilah alasan intelektual yang ikut mendorong ekspansi kolonialisme ke tempat-tempat yang jauh di luar Eropa.

Kolonialisme Barat dipandang sebagai proyek mulia, karena membantu membangun peradaban. Sebagai buktinya, kolonialisme dianggap telah membawa Benua Afrika keluar dari gelap gulita dan memasuki sejarah. Filsuf Jerman, Hegel (1830)[21], menyebut Afrika sebagai "*Unhistorical, undeveloped spirit*", dan orang-orangnya sebagai "*The natural man in his completely wild and untamed state*". Dari sudut pandang ini, kolonialisme Eropa terlihat sebagai sebuah misi peradaban

[21] Kuykendall, R. 1993. "Hegel and Africa: An Evaluation of the Treatment of Africa in the Philosophy of History." *Journal of Black Studies.* 23 (4):571—581.

yang menjadikan Afrika dan daerah jajahan lain beradab dan memasuki sejarah, melalui modernisasi dan westernisasi, termasuk dengan perangkat misionaris dan perdagangan. Dengan demikian, barang siapa melawan pemerintah kolonial dianggap *atavistic* (kuno), sedang yang patuh dianggap berpandangan maju dan bijaksana.

Pandangan bahwa kolonialisme sebagai misi mulia untuk membangun peradaban tidak populer lagi. Para intelektual peminat isu politik, ekonomi, sosial, dan budaya di Dunia Ketiga telah melakukan protes terhadap kejahatan sejarah kolonialisme. Tiba-tiba, tahun 2017 terbit artikel yang menghebohkan, *The Case for Colonialism*, yang ditulis oleh Bruce Gilley[22] dari Departemen Ilmu Politik, Portland State University, Portland, Oregon, Amerika Serikat. Artikel tersebut menimbulkan reaksi keras ilmuwan dari berbagai belahan dunia dalam bentuk petisi yang dikirimkan ke tim *reviewer* yang meloloskan penerbitannya di jurnal *Third World Quarterly*. Artikel tersebut dianggap tidak didukung bukti empiris yang memadai dan catatan sejarah yang dipakai tidak

[22] Artikel ini ditulis setelah Bruce Gilley berkutat lama dengan persoalan politik di Dunia Ketiga, termasuk di Asia sebagaimana ditunjukkan dalam bukunya, *The Nature of Asian Politics,* yang diterbitkan Cambridge University Press 2014.

akurat. Artikel itu juga menunjukkan bahwa Gilley, sebagai penulis, jarang terlibat pada kepustakaan dan studi akademis di bidang *post-colonial*. Aksi tersebut direspons dengan pengunduran diri tim *reviewer*-nya[23]. Dalam artikel itu, Gilley mengajukan pandangan yang menyanjung kebaikan kolonialisme. Menurutnya, negara-negara yang setelah merdeka meneruskan warisan penjajahnya justru menjadi negara yang lebih maju dibanding negara-negara yang membuang warisan itu. Dia menunjukkan bahwa ideologi antikolonial di negara-negara bekas jajahan telah menghambat proses modernisasi mereka. Salah satu yang menjadi perhatian Gilley adalah ketidakmampuan negara-negara bekas jajahan itu menegakkan hukum dan memberi pelayanan publik yang memadai. Solusinya, menurut Giley, adalah dengan menghadirkan pemerintah kolonial *(colonial governance*) kembali, yaitu dengan "meningkatkan keterlibatan

[23] Bisa dibaca di link ini: https://www.insidehighered.com/news/2017/09/19/controversy-over-paper-favor-colonialism-sparks-calls-retraction

https://www.independent.co.uk/news/world/americas/colonialism-academic-article-bruce-gilley-threats-violence-published-withdrawn-third-world-quarterly-a7996371.html, dan

https://timesofindia.indiatimes.com/world/uk/journals-editorial-board-resigns-over-colonialism-essay/articleshow/60754617.cms, diakses tanggal 25 Juli 2018.

asing di sektor-sektor kunci seperti bisnis, masyarakat sipil (*civil society*), dan layanan publik untuk memperkuat kapasitas mereka (*increasing foreign involvement in key sectors in business, civil society and the public sector in order to bolster this capacity*)"[24]. Sebagai contoh, Gilley mencontohkan kasus pemecatan karyawan bea cukai korup di Pelabuhan Tanjung Priok, Jakarta oleh Pemerintah Indonesia pada tahun 1985. Untuk menyelesaikan permasalahan pelayanan kepabeanan yang korup dan tidak efisien, PT Pelindo II, sebagai pengelola Pelabuhan Tanjung Priok, menggunakan jasa perusahaan SGS yang berasal dari Swiss[25]. Untuk itu, Gilley menyerukan 'penjajahan' kembali pada negara-negara yang tidak mampu berdiri sendiri, melalui cara sebagai berikut:

1. Mengembalikan bentuk pemerintahan kolonial di negara-negara berdaulat (*reclaiming colonial modes of governance*).
2. Mengkoloni kembali sebagian dari negara-negara itu (*recolonising some areas*).

---

[24] Gilley, Bruce. 2017. *The Case for Colonialism: Third World Quarterly*, 8 September (1—17), h. 7.

[25] Ibid., h. 8.

3. Membuat koloni yang sama sekali baru (*creating new western colonies from scratch*).

Sehubungan dengan persoalan ini, perlu diketahui konsep *metageographies* yang diperkenalkan oleh kritikus dominasi Barat, seperti Noam Chomsky, Gabriel Kolko, Walden Bello, dan Howard Zinn. Mereka ahli sejarah, pemikir, dan juga aktivis pemerhati Dunia Ketiga yang cenderung beraliran Kiri. Konsep *metageographies* yang mereka perkenalkan[26] menceritakan adanya pergulatan politik di antara negara-negara dominan untuk memperebutkan wilayah yang ingin mereka kuasai. Kubu para *scholars* (sarjana) di seberang mereka adalah ahli hubungan internasional, seperti Amitav Acharya, Muthiah Alagappa, Tim Huxley, Michael Leifer, William Tow, dan Carl Thayer, dengan fokus keahlian tentang politik luar negeri Amerika Serikat dan kaitannya dengan Asia. Mereka berpandangan positif dan optimistis terhadap potensi organisasi-organisasi internasional yang berafiliasi ke Perserikatan Bangsa Bangsa untuk menciptakan perdamaian dunia. Sebaliknya, kubu pertama, memandang organisasi internasional

[26] Tyner, James A. 2007. *America's Strategy in Southeast Asia: From the Cold War to the Terror War*. Plymouth, Inggris: Rowman and Littlefield.

bentukan Amerika Serikat dan negara-negara dominan sebagai kepanjangan tangan politik luar negeri mereka. Noam Chomsky adalah kritikus politik luar negeri Amerika Serikat yang sudah aktif menulis sejak tahun 1970-an. Di antara buku Chomsky yang terkenal, *At War with Asia* dan *Manufacturing Consent* membeberkan keterlibatan Barat, khususnya Amerika Serikat, dalam tragedi kemanusiaan dan huru-hara politik di Asia Tenggara, terutama Vietnam dan Indonesia.

Permasalahan kolonisasi akan dibahas lebih lanjut di Bab 3, selanjutnya akan dibahas kembali proses modernisasi dan perubahan sosial yang ditimbulkan dalam kaitannya dengan kehidupan beragama.

1.3.2 Sekularisasi

Modernisasi diyakini sebagai proses yang akan meruntuhkan agama, demikian rumusan teori sekularisasi (*secularization theory*) yang telah menjadi pandangan paling dominan di ilmu sosial. Lebih dari sekadar teori, sekularisasi menjelma menjadi ideologi, menjadi cita-cita yang harus dicapai. Dalam perspektif teori sekularisasi, kematian agama terjadi karena tiga alasan, yaitu:

1. *Rational worldview*, cara memandang dunia secara rasional yang ditanamkan oleh modernisasi, perlahan-lahan akan melemahkan keimanan pada hal-hal yang gaib, termasuk agama.
2. *Existential security*, meningkatnya kesejahteraan dan jaminan hidup yang dihasilkan oleh sains dan teknologi, akan melemahkan pentingnya peran agama dalam kehidupan seseorang.
3. *Functional differentiation*, pembagian fungsi di masyarakat modern akan melemahkan peran agama sebagai institusi sosial.

Di bawah ini penulis akan memaparkan ketiga poin di atas yang bisa dijadikan bahan refleksi bagi pembaca Muslim. Penjelasan di bawah ini juga diharapkan bisa mendorong untuk mencari hakikat agama yang lebih tinggi dari sekadar mengikuti agama warisan orangtua.

1. *Rational Worldview*

Cara pandang yang rasional diyakini akan membuang kepercayaan pada segala hal yang bersifat supernatural, magis, klenik, takhayul, dan sebagainya. Dengan demikian, modernisme juga

diyakini akan merusak keimanan pada hal-hal gaib yang justru merupakan fondasi agama. Proses pembentukan *rational worldview* banyak dipengaruhi oleh pendidikan modern. Jadi, perkembangan sistem sekolah modern di masyarakat, berdampak terhadap penyebaran *rational worldview* yang diyakini akan menghancurkan keimanan teologis secara merata. Prinsip dasar *rational worldview* yang dianggap menantang keimanan adalah:

a. Standar pembuktian secara empiris.
b. Penjelasan yang bersifat ilmiah atas semua fenomena alam.
c. Penemuan teknologi untuk menguasai alam semesta.

Masyarakat modern yang terdidik memecahkan hal-hal misterius menggunakan akal dengan bantuan ilmu fisika, kimia, biologi, dan sebagainya, bukan menggunakan agama. Kini, kematian, bencana alam, penyakit menular, dan peperangan yang dulu dianggap berasal dari kekuatan Yang Mahadahsyat dan di luar jangkauan manusia untuk mengubahnya, kini bisa diprediksi, dikendalikan, dan dihindari dengan bantuan produk teknologi. Sebagai akibatnya, masyarakat yang mengalami proses industrialisasi mengabaikan

kebiasaan religius dan mengabaikan seruan-seruan spiritual.

2. *Existential Security*

Jaminan keamanan eksistensial adalah bebas dari bahaya dan risiko yang mengancam nyawa. Pandangan yang mengatakan bahwa religiositas seseorang ditentukan oleh tingkat keamanan eksitensialnya dan terpenuhi kebutuhan pokoknya, memperkuat teori sekularisasi. Semakin aman dan tercukupi seseorang, semakin rendah religiositasnya. Dengan kata lain, semakin makmur seseorang semakin kecil ketertarikannya untuk beragama. Terbukti, lunturnya keberagamaan banyak terjadi di negara-negara makmur dan aman[27], yang ditandai erosi praktik dan nilai-nilai agama secara sistematis. Sebaliknya, dalam perspektif *existential security*, agama diramalkan akan tetap menjadi bagian penting dalam kehidupan sehari-hari masyarakat agraris (pertanian) yang miskin. Alasannya, karena kehidupan petani sangat bergantung pada 'belas kasihan' kekuatan alam yang tidak selalu dapat dikendalikan. Mereka sangat

[27] Kecuali Amerika Serikat, Ronald Ingelhart dan Pippa Norris (2004) menjelaskan anomali di sana, dalam buku *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide.*

butuh matahari dan hujan, mereka memohon pada Tuhan untuk dikaruniai musim yang bersahabat dan dijauhkan dari hama, penyakit. Sedangkan pada masyarakat industri, orang tidak lagi merasakan langsung 'kemurahan atau murka Tuhan'. Pengalaman mereka sehari-hari tidak mempertemukan dengan 'tangan-tangan Tuhan' melainkan dengan produk teknologi. Sebagai akibatnya, terjadilah *cognitive mismatch* (ketidaksesuaian kognitif) antara *worldview* (cara pandang dunia) yang diajarkan agama dengan pengalamannya sehari-hari. Karyawan dan buruh pabrik tidak perlu menunggu matahari terbit atau mengharap musim berganti. Kalau gelap, lampu dinyalakan, kalau panas, AC dihidupkan. Mereka tidak perlu berdoa mohon hasil panen banyak. Mesin-mesin yang mereka pakai dalam pekerjaan sehari-hari semua hasil kepintaran manusia. Bermacam-macam obat dan antibiotik kini bisa menyembuhkan berbagai penyakit tanpa perlu bantuan kekuatan gaib. Hasil riset menunjukkan bahwa orang-orang yang tumbuh, utamanya pada masa pembentukan kepribadiannya, dalam keadaan terancam keberlangsungan hidupnya, baik yang terancam dirinya sendiri atau masyarakatnya, disebut mengalami *ego tropic* atau *socio tropic risks*. Mereka kemungkinan besar akan menjadi orang yang lebih religius dibanding

dengan orang-orang yang dibesarkan dalam keadaan aman, nyaman, dan serba-tercukupi. Berdasarkan perspektif ini, orang seperti Osama bin Laden yang kaya raya tapi *religiously fanatic* atau ekstrem dalam beragama, merupakan anomali.

3. *Functional Differentiation*

Seiring proses modernisasi dan industrialisasi, perubahan sosial di masyarakat pun terjadi, yaitu:

- Terjadi pembagian fungsi di dalam masyarakat dan munculnya birokrasi.
- Merenggangnya ikatan komunitas dan kekerabatan.
- Masyarakat menjadi sadar teknologi dalam menyelesaikan masalah hidup.
- Akhirnya, peran agama sebagai institusi sosial di masa lalu, tergantikan oleh institusi sekuler.

Menurut sosiolog Emile Durkheim, perubahan di atas terjadi karena agama bukan hanya merupakan kepercayaan dan *worldview* (cara pandang dunia). Agama juga sebagai sistem aksi (tindakan) melalui upacara keagamaan yang menandai tahapan penting kehidupan seseorang

(kelahiran, kematian, pernikahan), ritual dan perayaan ibadah rutin yang bersifat sosial (seperti zakat, shalat berjamaah, haji, dan lain-lain), yang berfungsi untuk menjaga solidaritas, kohesi sosial, tatanan, dan kestabilan umatnya. Di masyarakat industri, fungsi agama sebagai penyedia jaminan sosial, penjaga kohesi, dan kestabilan masyarakat, digeser oleh institusi sekuler dan tenaga-tenaga profesional. Penyedia pendidikan, layanan kesehatan, pengawas sosial, dan aktor panggung politik yang di Eropa abad pertengahan dijalankan oleh gereja, pendeta dan biarawan (demikian juga di dunia Islam), kini di zaman modern digantikan oleh organisasi dan profesional yang spesialis di bidangnya masing-masing. Inilah yang disebut dengan pembagian fungsi (*fuctional differentiation*) di masyarakat modern, dan munculnya birokrasi. Terlebih lagi, di negara-negara kesejahteraan (*welfare states)* seperti Belanda dan negara *Nordic*, yaitu Swedia, Norwegia, Finlandia, dan Denmark, negara menjamin penuh kebutuhan pokok penduduknya serta menyediakan jaring pengaman sosial bagi usia lanjut, pengangguran, dan gelandangan. Dengan demikian, peran lembaga amal keagamaan pun tergeser oleh negara. Kalaupun masih tersisa, agama hanya untuk yang paling pribadi saja, sedangkan ritual keagamaan hanya dipraktikkan

pada upacara hari raya, kelahiran, kematian, dan pernikahan. Di tataran sosial, agama tidak berperan apa pun kecuali sebagai simbol perayaan hari besar.

Teori sekularisasi dan kematian agama sangat memengaruhi dan merasuki pemikiran dalam ilmu sosial, khususnya sosiologi dan ilmu politik. Teori sekularisasi juga menjangkau ke luar dunia akademik. Teori sekularisasi menjadi dogma dan dianut sebagai ideologi oleh para pemimpin di semua negara-bangsa (*nation-state*) yang lahir sejak berakhirnya Perang Dunia ke-2. Dengan demikian, negara-negara baru itu pun mengidealkan atau mencita-citakan arah perubahan sosial sebagaimana proses sekularisasi. Begitu pula di Indonesia, sekularisasi telah dicita-citakan sejak presiden pertama, Soekarno. Arah transformasi yang mereka cita-citakan adalah mengubah masyarakat agraris melalui proses sekularisasi, birokratisasi, rasionalisasi (menanamkan *rational worldview* melalui pendidikan), dan akhirnya urbanisasi (menjadikan desa-desa sebagai kota). Konsekuensi dari modernisasi dan sekularisasi, yang tidak banyak menarik perhatian sarjana, pemikir, dan pengamat di Indonesia, adalah desakralisasi.

1.3.3 Desakralisasi

Sosiolog Max Weber mengistilahkan desakralisasi dengan *disenchantment*, yaitu hilangnya sesuatu yang dulu dianggap sakral pada masyarakat pramodern. Arti kata *disenchantment*, dalam bahasa Inggris adalah "kekecewaan atas apa yang dulu dihormati/dihargai". Dalam konteks modernisasi dan sekularisasi, *disenchantment* adalah kecewa terhadap agama dan hal gaib yang sebelumnya diyakini. Dengan menggunakan kacamata *rationalistic worldview*, tidak ada lagi yang gaib, semua dapat dijelaskan dengan akal, dapat diprediksi, dan dapat pula dimanipulasi dengan bantuan teknologi. Itulah tahap *disenchantment* atau *desakralisasi* sebagai capaian terakhir proses modernisasi dan sekularisasi.

Para ilmuwan sosial meyakini bahwa proyek sekularisasi dan proyek modernisasi, dengan tahapan proses perubahan sosial sebagaimana telah dipaparkan di atas, telah berjalan mulus mematikan agama, mematikan iman, dan menghasilkan desakralisasi masyarakat. Keyakinan itu tidak sepenuhnya menjadi kenyataan. Beberapa dekade belakangan, mereka terkejut melihat gejala baru, yaitu anomali dan kemunduran proyek sekularisasi. Gejala itu adalah munculnya beragam

fenomena baru yang meskipun tetap modern, tetapi mengembalikan 'irasionalitas'. Dalam perspektif sosiologi Weberian (aliran Max Weber) keanehan itu disebut *re-enchantment*, yaitu kembali terpesona kepada yang tidak rasional menurut standar modernisasi dan sekularisasi. Penulis mengambil catatan sosiolog Richard Jenkins (2012)[28] yang merangkum gejala *re-enchantment* dengan beragam gerakan, yaitu:

- Fundamentalisme dan ekstremisme beragama.
- Gaya hidup alternatif yang melawan urbanisme dan kapitalisme.
- Aneka pengobatan alternatif dengan produk herbal dan terapi tradisional kuno yang melawan pengobatan medis.
- Kembalinya agama-agama pagan kuno.
- Munculnya agama dan spiritualitas model baru.
- Munculnya aneka bentuk *psychoteraphy*, yaitu penyembuhan masalah mental yang tidak menerapkan metode rasionalistik melainkan memakai rasa, seperti cinta kasih,

[28] Jenkins, R. 2012. "Disenchantment, Enchantment, and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium." *Mind and Matter* 10 (2):149—168.

ketenangan, kedamaian, pembebasan dari rasa ingin menguasai, dan lain-lain.

Indonesia pun mengalami gejala yang sama. Antropolog dari Monash University, Australia, Thomas Reuter (2009)[29] meneliti desekularisasi dan *re-enchantment* di Indonesia dalam konteks globalisasi. Objek penelitiannya adalah konflik etnis dan gerakan keagamaan, dengan fokus pada gerakan fundamentalis Hindu yang bernama Ajeg Bali**.** Menurutnya, konflik etnis dan aneka macam gerakan keagamaan yang muncul di Indonesia sejak berakhirnya rezim Soeharto, termasuk Ajeg Bali, disebabkan kombinasi beberapa faktor dengan perubahan yang diakibatkan globalisasi: liberalisasi politik, desentralisasi, dan turisfikasi (*touristfication*) yaitu upaya pemerintah mempertontonkan kultur lokal dalam rangka menarik minat turis untuk meningkatkan pendapatan dari sektor pariwisata.

Selain faktor-faktor di atas, merebaknya konflik etnis dan gerakan militan agama yang terlihat sebagai anomali teori sekularisasi, disebabkan juga oleh makin bergantungnya masyarakat dunia, termasuk masyarakat di Indonesia, pada sistem perekonomian global yang menguntungkan segelintir orang dan merugikan

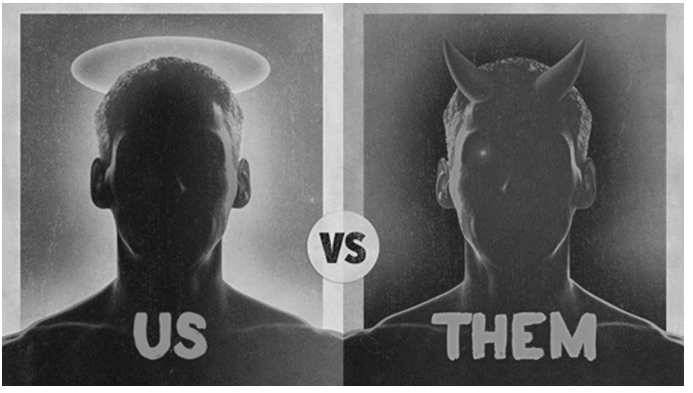
[29] Reuter, T. 2009. "Globalisation and Local Identities: The Rise of New Ethnic and Religious Movements in Post-Suharto Indonesia." *Asian Journal of Social Science.* 37: 857—871.

masyarakat banyak. Ketergantungan terhadap sistem perekonomian global memunculkan perlawanan yang aspirasinya bersifat global tetapi dilakukan dengan jalan mengajak kelompok-kelompok lokal untuk memperjuangkan kepentingan lokal. Misalnya, organisasi petani kecil dan menengah Dunia Ketiga, La Via Campesina, dan beragam gerakan memperjuangkan pemberdayaan ekonomi lokal.[30]

Satu lagi penyebab konflik etnis dan gerakan militan agama yang penting untuk digarisbawahi adalah apa yang dikenal dengan *the dark side of social capital* (sisi gelap modal sosial). *Social capital* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi modal sosial adalah apa saja yang bisa menjadi modal agar suatu kelompok berfungsi efektif menghasilkan barang keperluan publik (keperluan bersama). Hubungan baik interpersonal antar individu, identitas bersama, norma, nilai, tata-cara, saling percaya satu sama lain, tradisi gotong royong, dan peraturan tak tertulis untuk suatu komunitas atau kelompok adalah termasuk modal sosial. Modal sosial merupakan sesuatu yang positif dan mendorong kelompok berfungsi menghasilkan kebaikan-kebaikan bagi anggotanya. Namun, modal sosial bisa juga dipakai untuk mendiskreditkan dan

[30] Lihat di link ini: https://www.youtube.com/watch?v=MBf-ZAcCgrGg, diakses tanggal 27 Juli 2018.

merugikan pihak lain, selain anggota kelompoknya. Hal ini dalam psikologi sosial dikenal dengan istilah *outgroup bias*, yaitu melihat kelompoknya baik dan di luar kelompoknya buruk. Teori *outgroup bias* adalah salah satu teori sosiologi yang bisa menjelaskan merebaknya konflik etnis dan kelompok sektarian agama semacam kelompok takfiri yang mengkafirkan orang di luar, atau memiliki pandangan yang berbeda dengan kelompoknya. Salah satu narasumber kajian yang diselenggarakan oleh PPMPI, sebagaimana akan dielaborasi di Bab 2 memanfaatkan teori bias kognitif dari psikologi sosial untuk menjelaskan ekstremisme beragama. Ilustrasi berikut dapat menggambarkan mengenai pandangan bias terhadap orang yang bukan termasuk kelompoknya.



Sumber: http://www.movieweb.me/bias.html

Thomas Reuter dalam artikelnya tentang gerakan fundamentalis Hindu, Ajeg Bali, mengakui bahwa manusia senantiasa mempunyai kebutuhan untuk berasosiasi (berteman dan berkumpul). Kebutuhan berasosiasi kini tidak mudah dipenuhi di tengah masyarakat urban dan modern, yang mengalami 'penyakit' *social alienation* (kesepian sosial), akibat renggangnya keguyuban komunitas-kelompok. Kebutuhan berasosiasi ini dipenuhi oleh kelompok-kelompok religius yang menawarkan kesamaan pandangan dan kesamaan tujuan berkumpul. Efek sampingnya, terdapat kecenderungan sektarian di masyarakat. Dengan demikian dapatlah disebut bahwa sektarianisme beragama merupakan sisi gelap modal sosial.

Revisi terhadap Teori Sekularisasi

Desekularisasi atau kebangkitan agama dan kembalinya religiositas menyeruak, bahkan ke tengah ruang publik, termasuk politik, memicu ilmuwan sosial untuk menelaah dan menjelaskannya. Desekularisasi menepis perkiraan teori sekularisasi bahwa agama hanya akan tersisa di ruang pribadi. Peter Berger, salah seorang sosiolog kawakan yang dulu dalam banyak karyanya sejak tahun 1960-an mendukung, tetapi akhirnya mengakui teori sekularisasi keliru:

> *"The world today, with some exceptions…is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled 'secularization theory' is essentially mistaken."*[31]

Sosiolog Amerika, Rodney Stark, bahkan menganggap teori sekularisasi harus dikubur:

> *"After nearly three centuries of utterly failed prophesies and misrepresentations of both present and past, it seems time to carry the secularication doctrine to the graveyard of failed theories, and there to whisper requiescent in peace."*[32].

Sebagian yang lain mengatakan bahwa teori sekularisasi hanya berlaku dan terbukti benar untuk masyarakat Barat, sedang untuk konteks selain Barat teori itu tidak berlaku. Ada juga yang mengatakan bahwa religiositas di Barat memang sejak dulu tidak pernah mendalam dibanding dengan masyarakat Timur. Jadi, kalau sekarang Barat semakin tidak beragama bukan karena modernisasi tetapi memang demikianlah karakteristik Barat. Mereka yang menjawab tantangan

---

[31] Berger, Peter L. 1999. *The Desecularization of the World*. Washington DC: Ethics and Public Policy Center.

[32] Stark, Rodney dan R. Finke. 2000. *Acts of Faith*. Berkeley, CA: University of California Press. Lihat juga Stark, Rodney. 1999. "Secularization, RIP". *Sociology of Religion*. 60(3): 270.

untuk merevisi teori sekularisasi berpendapat bahwa sekularisasi harus dipandang sebagai tendensi (kecenderungan) bukan hukum besi (*iron law*). Menolak mentah-mentah teori sekularisasi tidak bisa diterima, karena banyak aspek penting teori sekularisasi terbukti benar. Jadi, yang diperlukan adalah penjelasan sosiologis mengapa terjadi variasi hasil sekularisasi di berbagai tempat.

Sudut pandang aksioma tradisi-budaya (*cultural tradition axiom*) dapat menjelaskan variasi hasil sekularisasi. Berdasarkan aksioma tradisi-budaya, warisan sejarah agama di suatu masyarakat telah membentuk *worldview* (cara pandang dunia) yang mewarnai zona kultural dan kemudian diteruskan ke generasi berikutnya meskipun substansi ajaran agama sudah luntur. Oleh karena itu, misalnya, meskipun hanya 5% penduduk Swedia masih beribadah rutin dan menghadiri kebaktian mingguan di gereja, nilai-nilai Protestan masih kuat mewarnai masyarakat Swedia sampai hari ini. Demikian juga di Norwegia, Denmark, Islandia, Finlandia, Jerman, dan Belanda. Nilai-nilai Protestan tersebut tidak lagi diajarkan melalui gereja, tetapi melalui sekolah.

Di sisi lain, menurut kelompok sosiolog Durkheimian yang mendukung pandangan *functional differentiation*, sebagaimana dijelaskan di atas, kebangkitan agama di masyarakat yang terdiferensiasi terjadi

karena faktor-faktor kebetulan saja, seperti munculnya pemimpin agama yang karismatik dan mobilisasi masif oleh gerakan sosial berbasis agama.

Kelompok sosiolog pendukung pandangan *existential security* yang juga dipaparkan di atas, berpendapat bahwa kebangkitan agama terjadi karena ketimpangan kesejahteraan dan rendahnya jaminan keamanan eksistensial pada mayoritas penduduk. Dengan kata lain, kalau semua penduduk makmur, sejahtera dan merasa aman, maka tujuan sekularisasi tercapai dan masyarakat terdesakralisasi secara sempurna.

Pendapat Ronald Inglehart dan Pippa Norris[33], pendukung *existential security* juga, menurut penulis, lebih berimbang. Menurut mereka, agama mempunyai dua fungsi, yaitu: menjawab pertanyaan-pertanyaan besar tentang keberadaan; dan memberi jaminan atau kepastian (*reassurance*), misalnya tentang hidup sesudah mati, balasan pahala dan dosa. Dalam masyarakat yang makmur, sejahtera dan merasa aman, orang tidak lagi memerlukan fungsi agama sebagai pemberi jaminan dan kepastian (*reassurance*). Karena itu, kalaupun masih beragama, mereka tertarik pada fungsi agama sebagai pemberi jawaban pertanyaan besar eksistensial. Yang mereka perlukan adalah dimensi filsafat dan

[33] Inglehart, Ronald dan Pippa Norris. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

mistisisme agama. Sebaliknya, masyarakat yang kurang sejahtera dan kurang merasa aman, mempunyai tingkat stres yang tinggi, sehingga memerlukan jaminan yang pasti. Menurut mereka, mayoritas penduduk dunia berada dalam keadaan kurang sejahtera dan kurang merasa aman, karena itu mereka memilih tetap beragama untuk mendapat jaminan kesejahteraan dan keamanan. Itulah sebabnya, walau proyek sekularisasi telah lama digelar di seluruh dunia, tetapi data statistik yang dikeluarkan oleh *The PEW Research Center*, lembaga penelitian independen yang berbasis di Washington DC. Amerika Serikat, tahun 2016, menunjukkan bahwa dunia secara keseluruhan masih dihuni oleh lebih banyak pemeluk 'agama terlembaga' ketimbang *unaffiliated* (orang yang mengaku tidak berafiliasi dengan agama apa pun).

Jawaban lain diajukan oleh kelompok yang memperhatikan tingkat kelahiran (fertilitas) pada masyarakat religius dibanding masyarakat sekuler. Menurut analisis mereka, karena masyarakat miskin dan religius cenderung mempunyai anak lebih banyak dari yang kaya dan sekuler, maka populasi penduduk dunia yang religius kini lebih banyak dari yang sekuler. Selain itu, seiring berjalannya waktu, jumlah penduduk sekuler semakin menyusut, sedangkan penduduk yang religius terus bertambah.

Demikianlah, ringkasan perdebatan terkini dan kritik terhadap teori sekularisasi. Pembela setianya bersikukuh menentang anggapan bahwa teori sekularisasi telah keliru total dengan menunjukkan fakta meningkatnya jumlah Muslim yang menjadi ateis, meninggalkan agama Islam karena melihat kekerasan dalam Islam (*Islamic violence*), seperti terorisme. Hal serupa juga terjadi di kalangan Kristiani. Umat Kristen di Amerika Serikat, misalnya, menolak agama Kristen karena skandal seks antara pastor dan biarawan Katolik Roma, dan terpecahnya pimpinan Gereja Anglikan mengenai persoalan homoseksualitas. Ditambah pula, pendukung setia teori sekularisasi percaya bahwa pluralisme telah menghancurkan hegemoni kebenaran tunggal agama-agama, dan menyebarkan benih keraguan pada umat beragama yang hidup di tengah kebhinnekaan. Pandangan terakhir ini tidak sepenuhnya dapat disepakati, karena telah dipaparkan di atas, kebangkitan agama juga terjadi di masyarakat plural dengan penjelasan *the dark side of social capital*.

Penulis mengajak pembaca Muslim khususnya, dan penganut 'agama-terlembaga' umumnya, untuk merenungkan makna agama bagi dirinya. Jika dia memutuskan untuk terus beragama di tengah perubahan dahsyat yang terjadi akibat proses sekularisasi dan desekularisasi**,** dia memerlukan kualitas keimanan yang *immovable*, yang tidak bisa digoyahkan oleh apa pun.

Untuk itu, yang diperlukan adalah pencapaian hakikat atau kebenaran tertinggi agama, yang dalam Islam disebut dengan makrifat Allah. Cerita pendek di bawah ini dapat menggambarkan pentingnya keimanan yang kukuh.

Menjual Sapi Seharga Ayam

Suatu ketika sepasang kakek-nenek yang memiliki seekor sapi, sedang berbicara di dalam rumahnya:

Kakek: "Nek, Kalau kita ternak sapi saja, penghasilannya paling cuma setahun sekali …"
Nenek: "Terus gimana dong, Kek?"
Kakek: "Gimana kalau kita jual saja sapi kita, terus hasilnya kita belikan kuda buat narik delman, jadi untungnya bisa tiap hari."
Nenek: "Wah, ide bagus tuh, Kek!"

Tanpa diketahui, ternyata pembicaraan si kakek dan si nenek, didengarkan oleh komplotan pencuri.

Akhirnya mereka membuat ide licik untuk mengelabui kakek-nenek tersebut.

Keesokan harinya, si kakek dan nenek berjalan menuntun sapinya menuju pasar. Di tengah

jalan, mereka bertemu dengan seorang pemuda yang merupakan anggota komplotan pencuri tersebut.

Pencuri 1: "Wah! ayamnya bagus sekali, Kek! Berapa mau dijual?"
Kakek: "Enak saja dibilang ayam, yang berkaki empat seperti ini namanya, ya, sapi!"
Pencuri 1: "Hahaaaa … Kakek bercanda aja. Dari dulu juga yang kayak gini mah namanya ayam, Kek!"
Kakek: "Haaaah ... masa bodoh, ah!"

Selang beberapa lama, ternyata si kakek bertemu kembali dengan seorang pemuda, salah satu komplotan pencuri juga.

Pencuri 2: "Dijual berapa ayamnya, Kek?"
Kakek: "Ini sapi, bukan ayam!"

Si kakek melanjutkan perjalanan. Akhirnya si kakek mulai ragu dan bertanya kepada si nenek.

Kakek: "Emang bener ini ayam, Nek?"
Nenek: "Bukan, Kek, ini sapi."
Kakek: "Atau kita sudah mulai pikun, ya?"
Nenek: "Gak tau juga, Kek …"

Sesampainya di pasar …

Pencuri 3: "Nah ini dia! Akhirnya datang juga ayam yang ditunggu-tunggu. Mau dijual berapa, Kek, ayamnya?"

Setelah berdebat, akhirnya si kakek menjual sapinya seharga ayam.

Seandainya si kakek mempunyai keimanan yang *immovable*, bahwa hewan miliknya itu adalah sapi, maka biarpun semua orang mengatakannya ayam, dia akan tetap yakin dan mengatakan itu sapi. Keimanan kukuhlah yang diperlukan seseorang di zaman sekarang dan yang akan datang.

Kesimpulan

1. Berdasarkan perspektif sosiologi, kemunculan ekstremisme beragama belakangan ini bisa dijelaskan sebagai salah satu bentuk *re-enchanment*, yaitu perlawanan terhadap *rationalistic worldview* yang dicita-citakan modernisasi dan sekularisasi. Sayangnya, dalam kajian yang diadakan oleh PPMPI,

pandangan ini tidak mengemuka pada presentasi narasumber.

Dalam salah satu publikasi penulis sendiri[34], *re-enchantment* di kalangan umat Islam dijelaskan sebagai bentuk reaksi terhadap *cognitive dissonance* pada individu Muslim modern, khususnya yang sungguh-sungguh memikirkan implikasi *rationalistic worldview* pada keimanannya. *Cognitive dissonance*, yang pertama kali dikemukakan oleh Psikolog Leon Festinger pada 1957[35], adalah gejala psikologis yang terjadi ketika penderita merasa tidak nyaman karena ketidakcocokan antara apa yang diyakini dan apa yang dikerjakan. Kondisi tersebut membuat penderitanya menutup diri terhadap informasi yang membuat bertambah tidak nyaman, atau sebaliknya, dia membuang keyakinan yang mengungkungnya. Dua reaksi yang berseberangan itu dilakukan untuk mengurangi ketidaknyamanan. Biasanya, setelah itu dia justru memproklamasikan kebebasannya dengan berbagai cara. *Cognitive dissonance* inilah yang penulis ajukan untuk menjelaskan pertentangan terbuka

---

[34] Alkatiri, Wardah. 2016. "In Search of Suitable Knowledge: The Need of Ontological and Epistemological Pluralism". *The Asian Philosophical Association Journal*. 9 (2): 197—230.

[35] Festinger, Leon 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Redwood City, CA: Standford University Press.

antara kelompok Islam liberal dengan Islam garis keras.

Di artikel itu, penulis juga menjelaskan *reconstruction of knowledge project,* yaitu ajakan untuk merekonstruksi ilmu pengetahuan yang sejak tahun 1960-an disuarakan oleh para filsuf dan pemikir Islam, terutama Ismail Raji Al-Faruqi, Seyyed Hossein Nasr, Syed Naquib al-Attas, Ziauddin Sardar, dan Parvez Manzoor. Penulis mengemukakan pentingnya dunia akademis memperbolehkan, mengakui, dan menerima keragaman epistemologi dan ontologi di luar epistemologi dan ontologi Barat modern yang dominan selama ini untuk dapatnya epistemologi dan ontologi Islam berkontribusi menghadapi problem umat manusia di era ini. Dengan demikian, pembolehan, pengakuan dan penerimaan terhadap ontologi dan epistemologi Islam merupakan syarat utama agar Islam dan modernitas Barat dapat berdialog.

2. Dari perpsektif *existential security* (jaminan keamanan eksistensial), kembalinya religiositas dalam bentuknya yang lebih ekstrem, bisa jadi akibat rendahnya jaminan keamanan eksistensial dan kesejahteraan ekonomi masyarakat yang ditandai ketimpangan dan kesenjangan yang lebar. Perspektif ini mengemuka di presentasi para narasumber

kajian yang akan dielaborasi di Bab 2. Terdapat sarkasme dalam studi pembangunan (*development studies*) untuk menggambarkan ketimpangan dan kemiskinan di negara-negara berkembang: dulu kemiskinan karena *underdeveloped poverty* (miskin karena belum ada pembangunan), kini kemiskinan karena *overdeveloped poverty* (miskin justru karena pembangunan yang berlebihan).

3. Dari perspektif *functional differentiation*, renggangnya ikatan komunitas akibat modernisasi dan sekularisasi di Indonesia, telah melahirkan kebutuhan untuk kembali berkumpul bersama orang-orang yang sama, sejalan, sepikiran, dan sealiran. Hal ini bisa memicu terbentuknya gerakan sosial yang ekstrem dalam beragama. Di samping sisi gelapnya, sisi baik *social capital* dipakai oleh salah seorang narasumber kajian ini dalam presentasinya, yang akan dijelaskan di Bab 2, dalam menjelaskan ekstremisme beragama.[]

Bab 2

PENJELASAN TEORETIS: MENGAPA DAN BAGAIMANA PERILAKU EKSTREM?

Dalam Bab 2 ini, penulis men-*syarah* materi presentasi keenam belas narasumber kajian yang diselenggarakan oleh PPMPI UNUSA. Bagian pertama, seksi 2.1, lima narasumber, termasuk di antaranya satu orang antropolog, menganalisis perilaku ekstrem penganut agama Islam, dengan menggunakan perspektif sosiologis. Bagian kedua, seksi 2.2, sebelas orang narasumber menjelaskan perilaku ekstrem umat Islam dengan menggunakan teori psikologi. Lalu, apa guna penjelasan teoretis? Bukankah penjelasan teoretis berarti tidak nyata? Anggapan ini keliru dan mungkin tanpa sengaja menjauhkan kita dari ilmu pengetahuan.

Fungsi utama teori adalah menggambarkan, menjelaskan, dan memprediksi fenomena sosial secara

sistematis. Inilah yang membedakan penjelasan teoretis dari sekadar spekulasi liar, pendapat subjektif pribadi, atau sekadar *common sense*. Namun perlu diingat, teori sosial bukanlah ideologi. Teori boleh disangkal dan dinyatakan keliru dengan pembuktian empiris. Narasumber kajian PPMPI diminta, secara teoretis, menyampaikan pandangannya mengenai motif perilaku ekstrem beragama. Namun, tidak semua narasumber menggunakan pendekatan teoretis dalam mengemukakan pendapatnya.

Untuk memberi pemahaman kepada pembaca, penulis akan menguraikan terlebih dahulu apa itu ilmu psikologi dan sosiologi, serta apa perbedaannya, dan bagaimana dua ilmu ini diharapkan memberi wawasan yang lebih baik kepada kita tentang perilaku ekstrem beragama dibanding sekadar membaca berita-berita tentang ekstremisme yang bersifat deskriptif tentang peristiwa dan pelakunya tanpa memberi pengetahuan yang mencerahkan. Berita mengenai ekstremisme, sering kali tanpa disadari, mengajak kita pada *Islamophobia* atau malah *religiophobia* secara umum, benci terhadap semua agama.

Psikologi dan sosiologi adalah dua bidang ilmu yang erat berhubungan. Keduanya mempelajari tentang manusia, yaitu pikiran, perasaan, dan tindakannya, tetapi dengan perspektif berbeda. Psikologi tertarik pada persoalan manusia sebagai individu, sedangkan

sosiologi tertarik pada manusia sebagai kelompok, termasuk sistem sosial yang dibuat oleh kelompok itu, seperti keluarga, kekerabatan, organisasi, masyarakat, bangsa, hingga umat suatu agama. Cabang ilmu yang menjembatani psikologi dan sosiologi adalah psikologi sosial. Beberapa narasumber kajian PPMPI berlatar belakang ilmu psikologi sosial, termasuk di dalamnya psikologi politik. Perbedaan sosiologi dan psikologi sosial dapat diringkas sebagai berikut:

1. Sosiologi mempelajari masyarakat, psikologi sosial mempelajari perilaku individu sebagai makhluk sosial.
2. Sosiologi berurusan dengan proses sosial, psikologi sosial berurusan dengan proses mental.
3. Sosiologi mempelajari bentuk dan struktur sosial, psikologi sosial mempelajari perilaku individu dalam struktur sosial.

Satu lagi yang juga perlu diketahui, perbedaan antara sosiologi dan antropologi. Keduanya sama-sama disiplin ilmu sosial yang mempelajari tentang perilaku masyarakat, tetapi fokus perhatian antropologi pada budaya masyarakat. Yang termasuk budaya adalah nilai-nilai, kepercayaan, asumsi-asumsi yang dianut dan diyakini oleh semua anggota kelompok, komitmen bawah sadar masing-masing anggota kelompok, bahasa,

tata cara berinteraksi, tata cara berkomunikasi, dan transfer pengetahuan. Karena banyaknya irisan antara antropologi dan sosiologi, ada gurauan bernada rasis yang menyebut bahwa *anthropology is sociology for brown people* (antropologi adalah sosiologinya ras kulit berwarna). Perlu dicatat, ada perdebatan mengenai dugaan pengaruh kolonialisme pada antropologi, yaitu persekongkolan ilmu antropologi dengan pemerintah kolonial di masa lalu dan imperialisme Barat[1] di masa kini. Persekongkolan tersebut bertujuan mendiskreditkan budaya, nilai, keyakinan selain Barat. Perdebatan mengenai dugaan persekongkolan itu, misalnya dikemukakan oleh Antropolog Kathleen Gough pada tahun 1968 di artikelnya, *Anthropology and Imperialism* yang terbit di jurnal *Economic and Political Weekly.* Artikel Gough ini juga merupakan protes terhadap Perang Vietnam, yang pada waktu itu, berkecamuk. Perdebatan serupa juga dapat ditemukan di buku koleksi tulisan antropolog yang diedit oleh Talal Asad 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*. Dugaan persekongkolan antropologi dengan imperialisme Barat perlu dikenali oleh siapa saja yang mengkaji persoalan umat Islam. Alasannya, di satu sisi, budaya penganut

[1] Imperialisme adalah tingkat tertinggi kolonialisme. Imperialisme ialah kebijakan di mana suatu negara besar dapat memegang kendali atas pemerintahan negara lain agar negara tersebut bisa dipertahankan atau berkembang.

agama tidak bisa dilepaskan dari cara pandang (*world-view*) yang dibentuk agama, di sisi lain, rivalitas antara Barat dan Islam yang terjadi sejak ratusan tahun lalu, masih terus berlangsung hingga kini. Tepat di situlah relevansi paradigma interpretif atau hermenutik untuk diterapkan dalam usaha dekolonisasi ilmu sosial, khususnya terhadap Muslim, sebagaimana yang diupayakan oleh buku ini.

Telah diuraikan pada Bab 1, positivisme sebagai filsafat yang memandang pengetahuan atas fakta hanya dapat diperoleh melalui pengamatan empiris dan pengukuran, telah diterapkan bukan hanya untuk memajukan ilmu pengetahuan alam tetapi juga ilmu sosial. Padahal dunia manusia berbeda dengan dunia tumbuhan, hewan, atau batu. Manusia mempunyai dunia subjektif, intersubjektif, simbol dan makna. Hal ini tidak dimiliki oleh tumbuhan atau hewan, apalagi benda-benda tak bernyawa. Dengan demikian, bagi manusia ada realitas atau fakta yang hanya berada di dunia subjektif, atau dunia intersubjektif, dunia simbol, atau dunia makna saja. Ditambah lagi, bagi orang-orang beriman ada juga dunia spiritual dan realitas spiritual. Itu semua tidak mungkin bisa ditangkap oleh pengamatan empiris atau pengukuran. Contoh, meskipun tidak bisa diraba, dirasa, dilihat, didengar, atau dihidu, sentimen nasionalisme telah menggerakkan orang-orang untuk ikut berperang

melawan penjajah, demikian juga keyakinan pada Tuhan telah menggerakkan umat beragama untuk mengorbankan jiwa dan hartanya untuk mengabdi pada Tuhan. Dimensi manusia inilah yang dikenali oleh aliran filsafat antipositivisme yang lahir setelah dominasi positivisme berakhir (oleh karenanya disebut aliran *post-positivism*). Di bawah pengaruh ilmu hermeneutika, aliran baru ini disebut paradigma interpretif atau hermeneutikal. Bisa dibayangkan, jika manusia dipandang sama dengan objek alam yang tidak memiliki dunia subjektif, intersubjektif, simbol, dan makna, maka dapatlah dimengerti bagaimana positivisme pada ilmu sosial telah memudahkan penguasa kolonial memaksakan nila-nilai Barat (*eurocentrism*) dan membentuk mentalitas *captive mind* pada kalangan terpelajar di wilayah jajahannya. *Captive mind* adalah cara berpikir yang sepenuhnya (mungkin tanpa sadar) didominasi oleh pemikiran Barat tanpa punya kesanggupan atau keberanian untuk mengkritisinya, bahkan cenderung menjiplak (*copy-paste*) pemikiran Barat saja[2]. Dengan mentalitas itu, cendikiawan sosial di masyarakat bekas jajahan sering kali tidak kreatif dan tidak mampu mengenali isu-isu yang khas ada di masyarakatnya karena tidak ada kesamaannya dengan

[2] Alatas, S. Farid. 1995. "The Sacralization of the Social Sciences: A Critique of an Emerging Theme". *Academic Discourse*. 91: 89—111.

masyarakat Barat. Perlu digarisbawahi, persoalan ini diangkat bukan untuk mengatakan bahwa ilmu sosial yang berasal dari Barat tidak berguna untuk masyarakat non-Barat, namun yang menjadi kunci persoalan adalah sikap tidak kritis dan *copy-paste* itulah yang perlu dikenali. Menurut Syed Farid Alatas dari National University of Singapore sebagai salah satu sosiolog kontemporer yang meminati persoalan dekolonisasi ilmu sosial, *captive mind* yang menyelimuti cendikiawan Dunia Ketiga telah memengaruhi mereka dalam memilih bidang-bidang masalah untuk melakukan riset, mempengaruhi juga epistemologi dan metode riset yang mereka pilih, hingga usulan solusi dan kebijakan yang mereka ajukan dari hasil riset itu. Dengan demikian, dapatlah dibayangkan bagaimana paradigma positivisme digunakan sebagai 'alat' untuk menjalankan agenda penguasa kolonial dan meminggirkan kelompok masyarakat yang tidak disukainya.

Atas dasar itulah positivisme dipandang oleh para pemikir marxis yang tergabung dalam kelompok mazhab Frankfurt sebagai ideologi yang sangat efektif membukakan jalan bagi kapitalisme untuk dapat leluasa bergerak dan berkembang. Hal itu disebabkan karena orang tidak lagi boleh mengkritik, satu-satunya yang orang boleh lakukan adalah: *accept the world as*

it is, thus unthinkingly perpetuating it[3] (menerima dunia apa adanya, lalu melanjutkan praktik dan tatanan yang sudah ada tanpa perlu repot-repot berpikir). Kelompok mazhab Frankfurt inilah yang kemudian melahirkan perspektif *critical theory* (teori kritis) untuk melawan sikap tidak kritis yang dilahirkan positivisme. Mazhab Frankfurt dilahirkan oleh mereka yang tergabung dalam Frankfurt Institute for Social Research yang didirikan tahun 1923, seperti Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock, Leo Lowenthal, Walter Benjamin, dan Jürgen Habermas. Ciri-ciri perspektif teori kritis adalah: (1) dari sudut pandang epistemologi, melawan positivisme; (2) secara metodologi, membolehkan keragaman *knowledge production* termasuk *knowledge* yang diperoleh dari pendekatan interpretif/hermeneutikal; (3) mengakui adanya aktor-aktor sosial di luar organisasi pemerintah; dan (4) mengkritik sikap pura-pura netral yang biasanya dilakukan sarjana/cendekiawan dalam statemen teoretisnya[4]. Perlu dicatat, bagaimanapun juga kritik mazhab Frankfurt terhadap proyek pence-

---

[3] Agger, Ben. 1991. "Critical Theory, Poststructuralism, Postmodernism: Their Sociological Relevance". *Annual Review of Sociology*. 17: 105—131, h. 109.

[4] Price, Richard dan Christian Reus-Smit. 1998. "Dangerous Liaisons?: Critical International Theory and Constructivism". *European Journal of International Relations*. 4 (3): 259—294.

rahan (*enlightenment*), mazhab ini pun tetap mendukung usaha demistifikasi agama dan mitologi yang dijalankan proyek *enlightenment* itu Hanya saja, menurut mereka sasaran tersebut tidak mungkin dicapai dengan menggunakan *positive science* karena yang terjadi justru *positive science* dijadikan ideologi dan mitologi baru sehingga tetap tidak bisa mengubah *status quo*. Sikap antiagama tersebut perlu dikenali dalam penerapan perspektif teori kritis pada riset atau kajian tentang penganut agama seperti dalam proyek PPMPI di buku ini.

Selama ini, dalam pandangan kami, persoalan umat Islam di Indonesia selalu dikaji dengan pendekatan ilmu agama, bukan ilmu manusia, sehingga hasil kajian selalu meletakkan ajaran agama Islam sebagai sumber masalahnya. Dengan menggunakan tiga prinsip, sebagaimana dijelaskan di Bab 1, yaitu: menggunakan ilmu manusia, bukan ilmu agama, khususnya sosiologi dan psikologi dengan pendekatan hermeneutikal yang diperkaya oleh perdebatan dalam filsafat ilmu dan filsafat agama; menghindari pelabelan; dan mengkritik teori sekularisasi, maka kajian PPMPI menawarkan sebuah perspektif teori kritis atas studi tentang umat Islam di Indonesia. Dengan pendekatan tersebut, diharapkan buku ini sekaligus memberi kontribusi pada usaha dekolonisasi ilmu sosial, khususnya terhadap umat Islam.

Di bawah ini akan dibeberkan presentasi narasumber kajian PPMPI sejak Desember 2017 hingga Agustus 2018. Materi presentasi narasumber akan diberi *syarah*. Penulis akan menambah penjelasan jika perlu. Di bagian terakhir, penulis akan memberi komentar dengan menggarisbawahi isu-isu penting yang perlu diperhatikan bagi siapa saja yang tertarik untuk studi lebih lanjut.

2.1 Tinjauan Sosiologis

Sebagaimana akan dilihat, semua narasumber memberikan definisi yang berbeda-beda untuk ekstremisme, radikalisme, Islamisme, dan yang lain. Perlu penulis sampaikan, poisisi kajian PPMPI yang menolak indoktrinasi secara tidak kritis teori sekularisasi dan sekularisme, tidak selalu harus disepakati oleh para narasumbernya. Artinya, narasumber dipersilahkan menyampaikan pendapatnya, bahkan jika pendapat itu mendukung teori sekularisasi sekalipun. Dengan demikian, diharapkan pembaca dapat mengambil manfaat dari beragam pandangan dalam kajian ini, bahkan yang berselisih paham sekalipun.

2.1.1 Prof. Dr. Masykuri Abdillah, MA. (16 Desember, 2017)

Radikalisme dan Ekstremisme Keagamaan: Perspektif Teologis dan Sosiologis

Prof. Dr. Masykuri Abdillah, MA. (selanjutnya disebut Abdillah) adalah Rais Syuriah Nahdlatul Ulama, Guru Besar Fikih Siyasah (Politik Islam), dan Direktur Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Berikut adalah makalah lengkap Abdillah dalam kajian PPMPI.

Pendahuluan

Modernisasi dan industrialisasi telah melahirkan Barat menjadi negara-negara yang berperadaban maju, baik secara ilmu pengetahuan maupun ekonomi, politik, dan keamanan. Pada saat yang sama negara-negara Muslim mengalami kemunduran dari berbagai segi, sehingga sebagian besar dari mereka menjadi negara-negara terjajah oleh negara-negara Barat (Eropa). Kontak antara negara-negara muslim dan Barat sejak abad ke-17, baik melalui penjajahan maupun hubungan diplomatik, telah mengubah sistem hukum di negera-negara

Muslim dengan sistem Barat. Sistem ini masih dipraktikkan oleh banyak negara Muslim sampai sekarang, meski sebagian sudah mengalami penyesuaian-penyesuaian tertentu dengan filosofi dan budaya negara Muslim setempat. Kondisi tersebut menimbulkan respons ulama dan tokoh Islam untuk melakukan perubahan, sebagaimana firman Allah dalam Surah Ar-Ra'd ayat 11: *Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri.*

Respons tersebut adakalanya berbentuk perjuangan kemerdekaan sebagai bagian dari jihad, dan adakalanya berbentuk penyadaran orientasi umat untuk kemajuan dan kesejahteraan, serta pelaksanaan ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat dan negara. Kebetulan, sebagian besar pemerintahan di negara-negara Muslim menerapkan sistem otoriter, yang tidak memberikan kebebasan kepada rakyat mereka untuk berekspresi dan kurang mengakomodasi aspirasi Islam. Perjuangan kemerdekaan negara-negara Muslim memang telah berhasil, dan pihak-pihak yang berkepentingan telah menerima pendirian dan bentuk negara merdeka mereka masing-masing, meski sejumlah negara di Timur Tengah itu terbagi-bagi menjadi negara-negara kecil. Hanya penyelesaian

negara Palestina dan Israel yang menyisakan persoalan konflik sampai kini, karena belum adanya penyelesaian yang adil dan damai di wilayah negara ini. Hal ini pun kemudian direspons oleh gerakan-gerakan Islam, baik di dalam Palestina sendiri maupun di luar Pelestina. Sedangkan respons berbentuk "re-Islamisasi" sistem kenegaraan yang dilakukan oleh gerakan-gerakan "Islam politik" (*political Islam*) secara umum telah menimbulkan persoalan lain, karena hal ini dilakukan dengan cara absolut dan kekerasan.

Secara umum respons-respons tersebut dapat dikelompokkan menjadi lima bentuk gerakan Islam, yakni:

1. Penerimaan modernisme dengan penyesuaian melalui legitimasi keagamaan, yang pertama kali digagas oleh Muhammad Abduh, sehingga dia dianggap sebagai pendiri modernisme Islam.
2. Penolakan sistem Barat, dengan gerakan memperjuangkan pelaksanaan sistem Islam, yang kemudian disebut sebagai fundamentalisme Islam atau Islamisme. Di antara mereka adalah: (a) gerakan Al-Ikhwan al-Muslimun, yang didirikan oleh Hasan Al-Banna pada 1928 di Mesir, (b) gerakan Hizbut

Tahrir yang didirikan oleh Taqiyuddin Al-Nabhani pada 1953 di Palestina, (c) gerakan Jamaat al Islami yang didirikan oleh Abul A'la Maududi pada tahun 1941 di Lahore, dan (d) gerakan Syiah, dengan mendukung konsep *Wilayah al-Faqih* yang dirumuskan oleh Imam Khomeini di Iran, yang berhasil menumbangkan pemerintahan Reza Pahlevi pada 1977.

3. Gerakan Salafi/Wahabi, yang pada awalnya menekankan pada purifikasi ajaran Islam dalam aqidah dan ibadah, tetapi dalam perkembangannya muncul kelompok Salafi Sururi dan Salafi Jihadi yang juga memiliki orientasi politik, sebagian menggunakan cara-cara kekerasan dan teror.
4. Dukungan terhadap peradaban Barat sepenuhnya tanpa penyesuaian, sebagaimana dilakukan oleh kelompok Muslim liberal atau sekuler, yang awalnya dikumandangkan oleh Ali Abdul Raziq dan Mustafa Kemal Attaturk.
5. Dukungan kepada tradisonalisme Islam dengan penolakan sistem Barat yang tidak sejalan dengan Islam melalui gerakan kultural, serta penerimaan peradaban Barat tertentu

yang tak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam.

Respons tersebut kini bahkan telah berkembang menjadi aliran atau ideologi dan gerakan keagamaan, yang masing-masing memiliki pendukung yang kuat. Secara umum, karakteristik mereka dapat diklasifikasi menjadi tiga kelompok, yakni moderat, liberal, dan fundamentalis/radikal/ekstrem. Hanya saja, kini kelompok terakhir ini menjadi perhatian utama di dunia, karena gerakan-gerakan dan aksi-aksi mereka yang destruktif telah merambah hampir ke seluruh negara di dunia. Kajian tentang hal ini bisa ditinjau dalam berbebagai perspektif, tetapi tulisan ini akan membahasnya dalam perspektif teologis dan sosiologis, baik dalam bentuk deskripsi dan analisis ekstremisme maupun upaya-upaya penanggulangannya.

Asal Usul Ideologi Radikal dan Ekstrem

Mereka yang menolak modernisme itu dapat dikelompokkan menjadi beberapa ideologi aksi, yakni konservatifisme-fanatisme, radikalisme, ekstremisme, maupun terorisme. Konservatifisme adalah paham dan perilaku keagamaan yang berusaha mempertahankan ajaran/tradisi masa lalu secara

berlebihan dan meyakini kebenaran pahamnya secara berlebihan. Radikalisme adalah paham dan perilaku keagamaan yang menginginkan perubahan sosial, politik, dan keagamaan yang dianggap salah dengan cara yang revolusioner dan keras. Ekstremisme adalah paham dan perilaku keagamaan yang meyakini hanya pahamnya saja yang benar dan lainnya salah dan harus dilawan/diperangi sehingga penganutnya mengekspresikan dengan kekerasan. Terorisme (*violent extremism*) adalah paham dan perilaku esktrem yang diwujudkan dalam perilaku keagamaan yang menjadikan kekerasan/teror sebagai cara untuk melakukan perubahan atau mencapai tujuan.

Secara historis, konservatifisme, fanatisme, dan radikalisme dalam masyarakat Islam pada saat ini tidak bisa dilepaskan dari ideologi atau pemikiran Ikhwan al-Muslimun dan Salafi (Wahabi), walaupun bukan berati bahwa semua anggota kedua aliran ini melakukan tindakan radikalisme dan esktemisme. Hal ini karena kedua aliran ini menekankan purifikasi ajaran Islam dan pelaksanaannya secara ketat. Salafi lebih menekankan pada purifikasi keesaan Allah sebagai Tuhan dan pengatur (tauhid *ulûhiyyah* dan *rubûbiyyah*), sedangkan Ikhwan lebih menekankan pada supremasi hukum Allah dalam negara

(tauhid *hâkimiyyah*) dengan menolak sistem hukum yang dibuat manusia.

Di kalangan Salafi, baik faksi dakwah/tarbiyah maupun faksi politik atau Sururi, secara umum masih bisa dianggap agak moderat (*mu'tadil*) walaupun cenderung radikal. Hal ini karena mereka cenderung konservatif, puritan dan fanatik dengan menganggap kelompok lain sebagai bid'ah dan syirik. Dalam hal hubungan antarmanusia, Salafi memiliki prinsip aqidah yang disebut pinsip *al-wala' wa al-bara'* (kecintaan dan lepas diri/kebencian), yang dipahami oleh kelompok Salafi radikal sehingga sangat potensial bagi munculnya sikap intoleransi, ekstremisme dan permusuhan terhadap kelompok lain, terutama non-Muslim. Oleh karenanya, di antara kelompok Salafi ini ada faksi yang bersikap ekstrem (*mutatharrif*), yang kemudian disebut sebagai Salafi Jihadi, meski faksi ini dianggap tidak sejalan dengan *manhaj* (sistem) Salafi *mainstream*.

Sementara itu, di kalangan Ikhwan bisa dibedakan antara faksi Hudaibiyyah (pengikut Hasan al-Hudaibi) dan faksi Quthbiyyah (pengikut Sayyid Quthb). Yang pertama, yang juga disebut faksi Ikhwan Tarbiyah, adalah faksi moderat atau agak moderat, sedangkan yang terakhir adalah faksi radikal. Bahkan di antara pengikut

aliran Quthbiyyah ini ada yang menyempal dengan membentuk gerakan ekstrem, yang kemudian memisahkan diri dari Ikhwan, yakni Jama'ah Islamiyyah, Tanzim al-Jihad (Al-Jihad al-Islami), dan Al-Takfir wa al-Hijrah. Ikhwan faksi Quthbiyyah (bisa dsebut Jihadi) ini dianggap tidak sejalan dengan ideologi atau *manhaj* (sistem) Ikhwan *mainstream*. Kehadiran ideologi radikal ini yang kemudian disusul revolusi Iran pada 1977—1999 memunculkan istilah "fundamentalisme Islam" oleh para ilmuwan dan pengamat gerakan-gerakan Islam. Fundamentalisme adalah sebuah gerakan keagamaan yang pada mulanya menjadi aktif di berbagai kalangan lembaga Protestan di Amerika Serikat setelah perang Dunia I tahun 1914—1918. Gerakan ini didasarkan pada ketaatan yang ketat kepada ajaran-ajaran tertentu yang dipegangi menjadi dasar kepercayaan Kristen (misal pemahaman ke dalam kitab suci yang literal).

Menurut Robin Wright: "fundamentalisme Islam" berhadapan dengan liberalisme tetapi tidak pada modernisme sepanjang tidak bertentangan dengan syari'ah. Istilah yang lebih akurat adalah bahwa gerakan ini memiliki pandangan ke depan, interpretatif dan bahkan inovatif untuk merekonstruksi tatanan sosial. Jadi, dalam pengertian Barat, ia menyerupai gerakan pembebasan Katolik

daripada fundamentalisme Protestan. Karena istilah "fundamentalisme Islam" bisa menimbulkan kerancuan, maka banyak pengamat yang menggantinya dengan istilah "Islamisme", yakni paham atau gerakan yang membela doktrin Islam dan menegaskan superioritas hukum Allah (syari'ah), dengan melakukan usaha-usaha untuk mengimplementasikannya secara total dan menolak tatanan buatan manusia. Memang ada pengamat yang membedakan antara keduanya, seperti Oliver Roy. Fundamentalis lebih bersemangat daripada Islamis dalam melawan pengaruh budaya Barat.

Akhir perang Afghanistan pada tahun 1980-an telah menggabungkan ideologi Ikhwan Quthbiyyah (Jihadi) dan Salafi Jihadi sebagai sebuah gerakan jihad, dengan tokohnya Abdullah Azzam (Jama'ah Islamiyyah). Kedatangan para mujahidin ke Afghanistan sebenarnya atas dukungan Amerika Serikat (AS) dan negara-negara Muslim, di bawah koordinasi organisasi *Rabithah al-'Alam al-Islami,* untuk melawan Uni Soviet. Walau ideologi Ikhwan Jihadi dan Salafi Jihadi itu sebenarnya berseberangan, tetapi keduanya bisa menyatu dalam perang Afghanistan, dan setelah usainya perang pada 1980-an mereka membangun ideologi jihadi (*global jihad*).

Pimpinan Al-Qaeda merupakan pengikut ideologi Ikhwan Jihadi dan Salafi Jihadi ini, yang didirikan oleh Abdullah Azzam, dan Osama bin Laden sebagai operatornya. Abdullah Azzam adalah tokoh Ikhwan Jihadi berasal dari Palestina/Yordania, Osama bin Laden adalah tokoh Salafi Jihadi dari Arab Saudi, sedangkan Ayman al-Zawahiri (pimpinan Al-Qaeda saat ini) adalah tokoh Tanzim al-Jihad di Mesir yang merupakan sempalan Ikhwan ekstrem. Abu Bakr al-Baghdadi adalah tokoh Al-Qaeda Irak berlatar belakang Salafi Jihadi yang kemudian menyempal dengan mendirikan *Islamic State of Iraq and Sham* (ISIS). Kini ideologi Jihadi sudah menyebar ke seluruh dunia, dan kelompok Jihadi pun terdapat di banyak negara dengan berbagai nama, seperti Taliban, Al-Shabab, Boko Haram, Mujahidin Asia Tenggara, dan sebagainya.

Radikalisme dan ekstremisme keagamaan disebabkan oleh beberapa faktor atau disebut juga akar penyebab (*root causes*), baik secara teologis, sosiologis, maupun psikologis; baik faktor internasional maupun domestik (nasional). Secara teologis, radikalisme dan ekstremisme didasarkan pada sejumlah ayat dan hadis yang menunjukkan semangat radikal dengan pemahaman yang tekstual

dan parsial, tanpa melihat konteksnya atau hubungan dengan ayat lain, misalnya:

1. Hubungan antara umat Islam dengan umat lain yang didasarkan pada prinsip perang sebagai bentuk jihad, berdasarkan antara lain Surah At-Taubah ayat 29, yakni *Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Alkitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk*. Atas dasar ayat ini dan ayat-ayat lain yang serupa, mereka memaknai jihad sebagai perang yang bersifat ofensif.
2. Kewajiban mempraktikkan ajaran-ajaran Islam secara komprehensif (*kaffah*), terutama hukum Islam dalam negara, berdasarkan Surah Al-Maidah ayat 44, 45, dan 47, serta justifikasi terhadap kelompok orang yang mendukungnya sebagai partai Allah (*hizb Allah*), dan yang menolak atau tidak mendukungnya sebagai partai setan (*hizb*

al-syaithan), tanpa melihat kondisi sosial baik pada saat turunnya ayat (*asbab al-nuzul*) maupun pada saat ini.

3. Pemahaman prinsip *al-wala' wa al-bara'* secara ekstrem, yakni memahami *al-bara'* sebagai sikap kebencian dan permusuhan terhadap orang-orang berbeda paham atau berbeda agama dengan mereka. Makna asal *al-wala'* adalah sikap mencintai orang-orang yang dicintai Allah, sedangkan *al-bara'* adalah sikap lepas diri terhadap orang-orang yang tidak dicintai Allah.
4. Kewajiban melaksanakan kontrol (*al-amr bi al-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar)*, yang tidak jarang dilakukan dengan kekerasan sebagai penerjemahan kata "*bi al-yad*", yang sebenarnya berarti kekuasaan.

Di samping faktor teologis tersebut, radikalisme dan ekstremisme juga disebabkan oleh faktor sosiologis, baik karena terkait dengan politik maupun ekonomi, yang bersifat nasional maupun internasional. Bahkan faktor teologis tersebut awalnya hanya merupakan legitimasi terhadap reaksi atas faktor-faktor sosiologis ini, tetapi kemudian faktor teologis ini menjadi sangat penting. Di banyak negara, termasuk di negara-negara Muslim,

kondisi sosial politik dan hukum yang dianggap tidak atau belum sesuai dengan ajaran-ajaran agama, serta adanya kebijakan pemerintah yang dianggap kurang adil dan kurang berpihak kepada rakyat kecil sehingga masih banyak rakyat yang miskin dan berpendidikan rendah.

Dalam konteks internasional, sejak beberapa dasawarsa lalu muncul era globalisasi, yang menghasilkan hegemoni peradaban atau negara-negara Barat. Hegemoni ini telah melahirkan ketidakadilan dunia, termasuk dalam hal *peace building and conflict resolution*, terutama konflik Israel-Palestina. Di samping itu, terjadi ketidakadilan atau *double standard* negara-negara Barat tertentu terhadap sejumlah kasus atau permasalahan di beberapa negara Muslim. Dalam beberapa dasawarsa terakhir ini muncul pula faktor baru yang menjadi penyebab radikalisme, yakni Islamofobia, termasuk dalam bentuk penodaan terhadap Islam seperti melalui media cetak, video, dan sebagainya. Hal ini menimbulkan reaksi dari kelompok-kelompok radikal untuk membalasnya dengan cara kekerasan.

Islamofobia adalah ketakutan dan kebencian terhadap Muslim dan Islam, yang berakibat kepada munculnya sikap dan tindakan diskriminatif terhadap Muslim serta menjauhkan mereka dalam

kehidupan sosial dan ekonomi. Hal ini bisa berubah menjadi tindakan kekerasan atau kriminal kebencian terhadap Muslim. Islamofobia juga menganggap Islam sebagai agama yang tidak memiliki nilai-nilai dan budaya yang umumnya dimiliki masyarakat beradab, sehingga Islam dianggap inferior terhadap Barat. Pelaku Islamofobia itu adakalanya berlatarbelakang agama (seperti ekstremis Kristen) karena khawatir akan terjadinya Islamisasi yang dapat menggantikan dominasi Kristen di Eropa/Amerika. Dan adakalanya dilakukan oleh kelompok kanan sekuler yang khawatir jika Eropa diwarnai oleh budaya Muslim dan Arab. Mereka terdiri atas sarjana (*scholars*), aktivis, politisi, media, dan penyandang dana.

Radikalisme dan ekstremisme keagamaan saat ini dan ke depan diprediksi masih akan terjadi, karena *root causes* masih ada, baik faktor ideologi maupun faktor sosial politik (nasional dan internasional). Hanya saja, kadar radikalisme dan ekstremisme itu akan melemah, karena posisi ISIS sekarang sudah semakin terdesak. Sementara penyebaran ideologi Salafi radikal pun akan mengalami pelemahan sejak Arab Saudi melakukan deradikalisasi paham Wahabi, atau bahkan meninggalkan ajaran Wahabi yang dianggap sebagai

salah oleh Putra Mahkota Muhammad bin Salman.

Konteks Indonesia dan Upaya Penanggulangannya

Terjadinya radikalisme dan ekstremisme keagamaan di Indonesia juga dipengaruhi oleh faktor-faktor tersebut di atas. Di samping itu, radikalisme Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari gerakan Darul Islam (DI) dan Negara Islam Indonesia (NII) yang juga dikenal sebagai gerakan DI/TII yang didirikan S. M. Kartosoewirjo pada 7 Agustus 1949. DI/TII sering kali dianalisis sebagai embrio dari gerakan radikalisme Islam di Indonesia. Sebenarnya setelah wafatnya Kartosoewirjo pada 1962, gerakan ini sudah dianggap berakhir. Tetapi pada 1974 NII muncul kembali di bawah kepemimpinan Adah Djaelani. Kemudian, pada 1978—1979 DI/NII terpecah menjadi dua faksi, yakni faksi militer (*Mujahidin Fillah*), yang tidak berkembang, dan faksi militer (*Mujahidin Sabilillah*), yang kemudian pecah menjadi beberapa kelompok. Pada 1993, DI/NII KW2 pimpinan Abdullah Sungkar berubah menjajdi *Al-Jama'h al-Islamiyyah* (JI). Pada 1998, Abu Bakar Baasyir menggantikan Abdullah Sungkar menjadi imam JI, setelah sebelumnya pada 1996 Adah Djaelani

menyerahkan kepemimpinan NII KW9 kepada Abu Toto (Syekh Panji Gumilang).

Pada era reformasi gerakan mereka semakin tampak, seiring dengan proses demokratisasi serta kebebasan dan keterbukaan yang semakin besar, sehingga memungkinkan seseorang berekspresi secara bebas. Abu Bakar Baasyir kemudian mendirikan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), yang kemudian berubah menjadi Jamaah Ansharut Tauhid (JAT) pada 2008. Karena Abu Bakar Baasyir mendukung ISIS, maka sebagian tokoh JAT, antara lain Muhammad Ichwan, kemudian mendirikan Jamaah Ansharusy Syari'ah (JAS) pada 2014, yang tentu saja menolak ISIS. Di tahun yang sama, berdiri pula Jamaah Ansharud Daulah (JAD) di bawah kepemimpinan Aman Abdurrahman, yang kemudian dilarang secara resmi pada tahun 2018 ini, karena organisasi ini mendukung ISIS dan melakukan terorisme di sejumlah daerah di Indonesia.

Munculnya ideologi jihadi di Indonesia pada awalnya terjadi ketika sejumlah mujahidin dari Indonesia selesai melakukaan jihad di Afghanistan pada akhir 1980-an. Mereka berinteraksi dengan kelompok jihadi di atas, termasuk ketika perang sudah selesai dan para tokohnya membangun ideologi jihad global melalui Al-Qaeda. Oleh

karenanya, bisa dipahami jika dalam perkembangannya sejumlah orang di negara ini terpengaruh oleh Al-Qaeda dan kemudian ISIS, di samping karena propaganda mereka melalui media (*website*). Di antara mereka ada yang kemudian bergabung dengan ISIS di Suriah dan Irak, terutama anggota kelompok Jamaah Ansharud Daulah (JAD).

Pemerintah, organisasi kemasyarakatan, lembaga swadaya masyarakat (LSM), serta para tokoh agama dan para intelektual pun berusaha untuk melakukan pencegahan dan penindakan hukum terhadap pelaku terorisme. Dari sisi hukum, negara sudah memiliki UU No. 15/2003 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme. Hanya saja, karena UU ini belum cukup untuk pencegahan terorisme, maka pada 2018 dilakukan perubahan dengan Undang-Undang No. 5 Tahun 2018. Misalnya, dalam UU yang lama, orang yang jelas-jelas mendukung organisasi terorisme tidak bisa dijerat sebagai pelaku tindak pidana. Namun menurut UU yang baru, orang yang demikian bisa dijerat sebagai pelaku tindak pidana terorisme. Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) pun sudah melakukan ratifikasi *International Convention for Suppression of Terrorist Bombing1997*, dan *Convention for the Suppression of the Financing Terrorism 1999*.

Pemerintah pun telah melakukan penegakan hukum terhadap tindak pidana terorisme, yang diperkuat dengan pembentukan Detasemen Khusus 88 (Densus 88) pada 2003, dan Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) pada 2010 sebagai pengembangan Desk Koordinasi Pemberantasan Terorisme (DKPT) yang didirikan pada 2003. BNPT bersama dengan kementerian terkait memiliki program kontraradikalisme dan deradikalisasi. Kontraradikalisme/ekstremisme dilakukan melalui dua pendekatan, yakni pendekatan penegakan hukum dan pendekatan persuasif. Pendekatan hukum hanya dilakukan terhadap pelaku kekerasan, sedangkan pendekatan persuasif dilakukan melalui upaya-upaya sosialisasi paham Islam moderat dan wawasan kebangsaan serta *counter* terhadap radikalisme. Badan Intelijen Negara melakukan penguatan fungsi intelijen, yakni *early detection and early warning system,* yang bertugas mendeteksi dan memberikan peringatan tentang hal-hal yang berkaitan dengan ancaman terhadap negara, serta kolaborasi antarlembaga intelijen di dunia Islam, termasuk berbagi data dan informasi tentang perkembangan terorisme di negara masing-masing. Sedangkan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Kementerian Agama, dan Kementerian Riset, Teknologi, dan Pendidikan Tinggi

melakukan penguatan pendidikan karakter, yang menekankan pada sikap toleran dan cinta damai.

Dalam penanggulangan radikalisme, ekstremisme dan terorisme tersebut, peran tokoh agama dan organisasi keagamaan sangat penting. Upaya-upaya ini dilakukan dalam bentuk: (1) kontraradikalisme, yakni pencerahan terhadap umat agar tidak terpengaruh oleh pemahaman yang radikal/ekstrem, baik melalui pendidikan maupun dakwah; (2) deradikalisasi, yakni penyadaran terhadap mereka yang sudah memiliki perilaku yang radikal/ekstrem, dan apalagi yang disertai dengan kekerasan, agar mereka kembali memiliki pemahaman dan sikap yang moderat, bijak, dan santun. Dalam konteks ini, diperlukan peneguhan dua hal, yakni:

1. Peneguhan pemahaman misi Islam sebagai "*rahmatan lil 'alamin*", yakni Islam sebagai rahmat bagi alam (dunia), sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. *al-Anbiya*': 107.
2. Peneguhan sikap moderasi (*wasthiyyah*) umat Islam, yakni sikap jalan tengah antara dua hal/pihak yang berhadapan, tidak ekstrem (*tatharruf*) atau berlebihan (*tasyaddud*), sebagaimana ditegaskan dalam Surah Al-Baqarah ayat 143.

Di samping itu, diperlukan pula pelurusan pemahaman doktrin *jihad* dan *amr ma'ruf nahy munkar*, yang disalahpahami (didistorsi) oleh kelompok radikal/ekstrem dalam bentuk kekerasan dan/atau terorisme. Hubungan antara umat Islam dengan umat lain seharusnya didasarkan pada prinsip damai (*al-ashl fi al-'alaqah bain muslimin wa ghairihim al-silm*) dan saling mengenal/mengakui (*ta'aruf*), sebagaimana firman Allah dalam Surah Al-Hujurât ayat 11. Sejalan dengan hal ini, diperlukan pelurusan makna *al-bara'*, yang sering kali dipahami sebagai sikap pemutusan hubungan atau bahkan kebencian terhadap orang non-Muslim. *Al-bara'* berarti berlepas diri dari urusan dengan orang-orang non-Muslim (kafir), yakni ketika pada saat itu orang-orang kaum musyrikin sudah melakukan perjanjian dengan kaum muslimin untuk tidak saling menyerang, tetapi mereka ternyata melanggar perjanjian itu, sebagaimana disebutkan dalam Surah At-Taubah ayat 1. Oleh karenanya, jihad yang sebenarnya bukanlah dalam bentuk ofensif (penyerangan), tetapi dalam bentuk defensif (mempertahankan diri), sebagaimana disebutkan dalam Surah Al-Baqarah ayat 190. Demikian pula, *amr ma'ruf nahy munkar*, baik dalam bentuk kontrol sosial maupun protes terhadap kebijakan pemerintah, seharusnya tidak dilaksanakan

dengan kekerasan, melainkan dengan cara-cara bijaksana (*hikmah*) dan santun (*mau'izhah hasanah*) sebagaimana terdapat dalam Surah An-Nahl ayat 125, serta sesuai dengan hukum (legal) dan konstitusi negara (konstitusional).

Penutup

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan, bahwa banyak faktor yang menyebabkan terjadinya radikalisme, ekstremisme, dan terorisme, baik faktor internasional maupun domestik yang meliputi ekonomi, politik, dan sosial budaya. Hanya saja, faktor teologis (pemahaman keagamaan) menjadi faktor penting bagi terjadinya sikap ini. Oleh karenanya, di samping dilakukan upaya-upaya penguatan regulasi dan penegakan hukum dan keadilan orientasi kesejahteraan rakyat, diperlukan pula pendekatan keagamaan dalam bentuk kontraradikalisme dan deradikalisasi. Dalam konteks ini, upaya-upaya peneguhan Islam sebagai rahmat dan peneguhan sikap moderasi umat sangat penting dilakukan.

Para ulama dan tokoh ormas Islam dengan dukungan Kementerian Agama dan lembaga-lembaga terkait perlu melakukan hal ini, antara lain melalui penyelenggaraan forum-forum sarasehan bagi para tokoh agama dan kaderisasi calon-calon

ulama moderat. Para ulama, tokoh, dan aktivis Islam juga dituntut untuk menghindarkan sikap fanatisme dan absolutisme mazhab atau aliran keagamaan mereka, dengan mudah menuduh kelompok lain sebagai syirik (*tasyrîk*), bid'ah (*tabdî'*), atau bahkan kafir (*takfîr*). Kebijakan baru Arab Saudi sejak beberapa bulan lalu, terutama oleh Putra Mahkota, Muhammad bin Salman, untuk memahami Islam secara moderat merupakan langkah yang kondusif, yang bisa dipergunakan untuk melakukan kontraradikalisme terhadap pengikut Wahabi/Salafi radikal.

Terakhir, pada sesi tanya-jawab, Abdillah, mengatakan bahwa situasi perpecahan umat Islam di Indonesia saat ini sangat dipengaruhi oleh *proxy war* (istilah tambahan penulis) antara Arab Saudi dan Iran yang mempunyai misi berbeda dalam mendakwahkan paham keagamaan. Arab Saudi mendakwahkan paham Sunni Wahabi, sedang Iran paham Syiah. Abdillah juga mengingatkan pentingnya memperhatikan doktrin *al-wala' wa al-bara'* yang terselip dalam buku-buku agama di sekolah, karena jika disampaikan dengan cara yang tidak arif, doktrin tersebut bisa menjadi sumber pemicu kebencian pada kelompok yang dianggap tidak seiman.

Diskusi

Diskusi ini berkorespondensi dengan diskusi yang dibuat penulis untuk narasumber Ali Mashuri, M.Sc. di seksi 2.2.8. Perspektif teologis Abdillah tentang perlunya: (1) penguatan Islam *rahmatan li al-'alamin*; (2) moderasi beragama; dan (3) pelurusan makna jihad dan *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar,* patut mendapat perhatian dan dikaji mendalam secara sistematis dengan pendekatan akademis, untuk mengeksplorasi berbagai pandangan teologis Islam atas perilaku ekstrem. Kajian tersebut perlu menghadirkan pakar hukum Islam, sejarah Islam, ahli tafsir, dan ulama, sehingga dihasilkan rangkuman pemikiran yang komprehensif tentang persoalan Islam dan kekerasan beragama. Seri kajian PPMPI kali ini, yang berpijak pada ilmu manusia, tidak berkompeten mengulas perspektif teologis terlalu jauh.

2.1.2 Muhammad Najib Azca, Ph.D. (16 Desember, 2017)

Perspektif Sosiologis Keekstreman Beragama

Muhammad Najib Azca, Ph.D (selanjutnya disebut Najib) adalah sosiolog dari Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian (*Center for Security and Peace Studies*), Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Riset doktoral Najib, *After Jihad, Tracing Personal Trajectories of non-Local Jihad Fighters after Their Participation in Jihad in Indonesia*, meneliti kehidupan sosial-politik pejuang jihad di Poso dan Ambon setelah konflik berakhir, dengan mengamati jalur kehidupan para aktornya. Terinspirasi pendekatan *passionate politics* dalam teori gerakan sosial, Najib meneliti dan membandingkan tiga ragam aktivisme keislaman dalam kategori: puritan (*pious*), jihadi, dan Islam politik (*political Islam*) dalam tiga periode kisah hidup yang berbeda, yaitu sebelum, selama, dan sesudah jihad.

Dalam presentasi di PPMPI berjudul *Perspektif Sosiologis Keekstreman Beragama*, Najib memulai dengan menunjukkan kesulitan mempermasalahkan keekstreman beragama, terutama dalam membuat batasan antara ekstrem dan tidak

ekstrem, radikal dan tidak radikal, karena ada ekstrem dengan kekerasan dan ada juga ekstrem tanpa kekerasan. Najib membuat analisis sosiologis penyebab keekstreman beragama dalam tiga level, yaitu:

1. **Makro,** penyebab yang merupakan akar persoalan (*root causes*) serta bersifat struktural dan kultural. Termasuk dalam kategori ini adalah warisan struktur dan kultur dari penjajahan Belanda di masa lalu. Secara umum, menurut Najib, kemunculan ektremisme Islam di Indonesia sejak pasca-Orde Baru memiliki akar historis struktural dan kultural di masa kolonial, dan awal kemerdekaan. Ekstremisme sebagai persoalan struktural dapat diakibatkan dari ketimpangan sosial-struktural berdimensi politik-ekonomi yang ada di masyarakat Indonesia. Bertitik tolak dari ketimpangan sosial-struktural ini, maka dominasi politik-ekonomi oleh kelompok non-Muslim dapat menimbulkan *grievances* yang memunculkan fenomena radikalisme atau ekstremisme di kalangan Muslim. Najib menyebutkan ketimpangan sosial-ekonomi yang berkombinasi dengan dominasi kelompok minoritas etnis Tionghoa bisa menjadi

konteks ekstremisme, baik yang berdasarkan agama maupun etnisi.

Ekstremisme sebagai gejala kultural dapat dihasilkan dari proses pemiskinan (*deprivation*), keruntuhan standar nilai etika dan moral (*anomie*), serta inferioritas (minder) sosial-kultural yang berdimensi sejarah. Misalnya, pengalaman panjang berada di bawah hegemoni non-Muslim memunculkan *anomie* dan *minority complex* di kalangan Muslim, yang selanjutnya bisa menimbulkan radikalisme/ekstremisme. Najib menambahkan contoh lain, yaitu warisan trauma sejarah kontestasi antaragama di masa kolonial Belanda, khususnya antara Muslim vs Kristen, yang diproduksi kembali selama Orde Baru.

2. **Meso**, penyebab perantara (*proximate causes*) yang diidentifikasi melalui dua lensa konseptual utama, yaitu, jejaring sosial dan identitas kolektif. Misalnya, ekstremisme bisa muncul dengan mudah ketika ada identitas kolektif, baik berdasarkan agama, bangsa, maupun etnis, karena merasa diperlakukan tidak adil. Di era global ini, dengan adanya teknologi informasi dan komunikasi,

pembentukan identitas kolektif dan jejaring sosial dapat terjadi dengan lebih mudah.

3. **Mikro,** penyebab yang menjadi pemicu (*triggering causes*), dan dapat dilacak melalui lensa konseptual yang lebih kecil, seperti biografi pribadi, pertemanan dan keluarga. Najib menyampaikan bahwa banyak riset yang menemukan bahwa proses rekrutmen dan keterlibatan seseorang dalam gerakan radikal/ekstrem dilakukan melalui relasi berbasis kekeluargaan, kekerabatan *(kinship*), dan pertemanan (*peership*). Namun, seluruh proses tersebut pada akhirnya berlangsung pada level biografis-personal.

Counter Violent Extremism

Untuk merespons gerakan ekstremisme memakai kekerasan, yaitu gerakan yang menjustifikasi penggunaan kekerasan untuk mecapai tujuan moral-politik mereka, Najib mengusulkan bukan lagi menggunakan cara *counterterrorism* sebagaimana dicanangkan dalam proyek *Global War on Terror*, melainkan melalui program *counter violent extremism* (CVE). CVE diawali dengan upaya mengenali ekstremisme memakai kekerasan, kemudian dirumuskan solusi terhadap penyebab

strukturalnya, yaitu persoalan marginalisasi sosial, ekonomi, dan politik; diskriminasi berdasarkan etnis dan agama; pelanggaran HAM; tata kelola pemerintahan yang buruk (kegagalan pemerintahan). Najib mengusulkan lima langkah:

1. Strategi komunikasi dan pelibatan sosial
    a. Metode yang digunakan melalui pembentukan atau aktivasi forum komunikasi dan aksi lintas agama (semacam Forum Kerukunan Umat Beragama [FKUB] dan sejenisnya).
    b. Sebaiknya tidak berorientasi seremonial, tetapi lebih pada pola komunikasi dan interaksi yang bersifat reguler dan informal.
    c. Selain kegiatan yang berbentuk komunikasi, kegiatan yang berwujud aksi dan kegiatan bersama sering lebih efektif, seperti gotong royong, pendidikan, dan sebagainya.

2. Strategi pelibatan dan partisipasi politik
    a. Metode yang digunakan melalui pelibatan dan undangan partisipasi dalam kegiatan yang terkait dengan urusan publik dan kegiatan politik formal.

b. Sebagian kelompok ada yang berpendirian antidemokrasi akan menolak kegiatan yang berbau demokrasi. Untuk kelompok ini, hendaknya digunakan terminologi musyawarah ketimbang demokrasi.
c. Pelibatan dan partisipasi dalam isu dan kepentingan bersama, bukan hanya seremonial belaka.

3. Strategi pemberdayaan dan penguatan ekonomi
   a. Metode yang digunakan melalui pemberdayaan ekonomi kelompok-kelompok rentan atau aktivasi kegiatan ekonomi lintas kelompok.
   b. Dalam konteks pembangunan pascakonflik, program ekonomi terbukti menjadi alat yang efektif karena uang tidak punya agama. Contoh: Pasar Baku Bae di Ambon, Maluku.
   c. Kelompok yang secara ekonomi rentan dan lemah juga lebih berpotensi untuk terlibat dalam aksi dan gerakan radikal.

4. Strategi perlindungan hukum dan pemberdayaan HAM

a. Metode yang digunakan melalui pemberian layanan perlindungan hukum kepada kelompok-kelompok rentan serta pemberdayaan pengetahuan hukum dan HAM.
b. Metode ini menarik dan cukup sulit karena harus dilakukan secara paradoks, karena kadang kelompok sasaran menolak hukum sekuler yang dijadikan alat untuk melindungi mereka dalam proses hukum yang harus dilalui.
c. Jika bisa diyakinkan bahwa hukum bisa menjadi salah satu cara yang efektif untuk melindungi diri, secara perlahan bisa mengurangi tendensi penggunaan kekerasan.

5. Strategi kontraideologi dan narasi
   a. Metode yang digunakan bisa melalui konfrontasi atau persuasi. Metode konfrontasi kadang diperlukan dalam forum diskusi dan debat publik, sedang metode persuasi dilakukan melalui forum informal dan publikasi.
   b. Metode konfrontasi atau kontraideologi merupakan bagian dari kontestasi opini dan pemikiran untuk melawan tafsir radikal terhadap agama.

c. Metode persuasi atau kontranarasi merupakan bagian dari kontestasi narasi yang menyertai kontestasi ideologi, terutama melalui media dan saluran populer dalam komunikasi publik.

Diskusi

Mengacu kepada sejarah proyek modernisasi dan sekularisasi, kaitannya dengan kematian agama dan kebangkitannya kembali sebagaimana dipaparkan di Bab 1, strategi kontraideologi dan kontranarasi yang diusulkan Najib bisa menjadi dilema bagi cita-cita membangun kembali peradaban Islam yang merupakan visi PPMPI. Kontraideologi, artinya usaha untuk melawan ideologi dominan. Penentuan ideologi dominan adalah tergantung kepada siapa yang menentukannya. Beragam bentuk ideologi ekonomi-politik yang secara eksplisit atau implisit menganjurkan bentuk-bentuk kapitalisme bisa dianggap ideologi dominan oleh lawannya dengan melihat ideologi yang dominan di masyarakat dunia sejak berakhirnya Perang Dingin. Kekuatan pasar dan kapitalisme global (*global capitalism)* yang kini menggerakkan dunia dan mengendalikan sistem politik di hampir semua negara, telah mengakhiri sistem perekonomian

lain yang pernah ada dan menggiring manusia memasuki peradaban materi (*material-capitalist civilization)*. Tentu hal ini tidak boleh luput dari pandangan PPMPI dalam kaitannya dengan membangun kembali peradaban Islam. Perlu digarisbawahi, selain Islam dan kelompok-kelompok Islam, yang juga keberatan terhadap dampak perkembangan kapitalisme global adalah kelompok Kiri, para pembela hak masyarakat adat (*indigenous people)* di berbagai belahan dunia, pejuang lingkungan (*environmentalist*), dan penganjur teologi pembebasan *(liberation theology)*[5] dalam agama-agama besar, termasuk ajaran sosial Katolik (*Catholic social teaching)* yang aktif menyuarakan keadilan sosial[6]. Ajaran sosial Katolik, belakangan juga mengecam persekongkolan antara kapitalisme dan kelompok liberal[7].

---

[5] Teologi pembebasan adalah paham tentang peranan agama dalam ruang lingkup lingkungan sosial. Dengan kata lain, teologi pembebasan adalah usaha kontekstualisasi ajaran-ajaran dan nilai keagamaan terhadap permasalahan kongkret yang ada di sekitar kita. Teologi pembebasan adalah upaya berteologi secara kontekstual.

[6] Sniegocki, John. 2009. *Catholic Social Teaching and Economic Globalization: The Quest for Alternatives (Marquetter Studies in Theology)*. Wisconsin, USA: Marquette University.

[7] Sebagai contoh bisa dilihat di link berikut: https://insidethevatican.com/magazine/culture/america-and-catholic-social-teaching-an-urgent-warning/, diakses pada 8 Januari 2018.

Terkait dengan kontraideologi, Mark Sedgwick,[8] dalam artikelnya membahas kontraidologi untuk melawan ideologi jihadis, berpendapat bahwa pelaksanaan strategi itu tidak mudah karena ada *tradeoff* yang menyulitkan antara keamanan (*security*) versus kebebasan berpendapat, atau keamanan (*security*) versus kebebasan beragama. Di samping itu, tidak mudah memilah-milah mana yang termasuk ideologi yang perlu dikonter dan mana yang termasuk doktrin ajaran Islam, bersifat teologis dan tidak bisa dibuang oleh penganutnya. Perlu diingat, yang membuat doktrin agama menjadi ideologi adalah proses 'ideologisasi' agama melalui interpretasi yang dibuat oleh manusia. Persoalan itu menjadi perhatian beberapa sarjana Muslim, misalnya Ziauddin Sardar. Menurut Sardar, di samping ideologi sendiri adalah sebuah konsep yang berasal dari Barat, bukan Islam, menjadikan Islam sebagai ideologi adalah mereduksi atau mengerdilkan Islam[9].

---

[8] Sedgwick, Mark. 2012." Jihadist ideology, Western Counter-Ideology, and the ABC Model". *Critical Studies on Terrorism*. 5(3): 359-372.

[9] Menurut Sardar, ideologi justru merupakan antitesis dari Islam, karena ideologi apa pun selalu bersifat supresif, membutakan mata, membekukan pikiran, dan melumpuhkan kemampuan menganalisis. Padahal, cita-cita Islam justru menjadi kekuatan yang memerdekakan, oleh karenanya yang diperlukan adalah keterbukaan pikiran.

Sebagai tambahan, penulis menemukan artikel Muhammad Amir Rana[10] yang menceritakan upaya kontraideologi terhadap wahabisme di Pakistan dengan cara mempromosikan sufisme sebagai ideologi tandingan. Sufisme dianggap sebagai gerakan Islam moderat yang tidak membahayakan serta tidak mengancam dunia politik karena hanya menekankan pada ajaran penyucian diri (jiwa) yang tidak mempunyai dimensi politik. Ternyata, menurut Amir Rana, usaha tersebut tidak berhasil menarik minat masyarakat Muslim di Pakistan. Bahkan, dengan meningkatnya sentimen anti-Amerika dan anti-Barat, kontraideologi terlihat sebagai bagian dari agenda Amerika Serikat dan kaki tangannya.

Dengan melihat sejarah panjang proyek sekularisasi dan asumsi-asumsinya, bisa dipahami jika ada pihak yang setia mempertahankan keimanan teologis agamanya dan ingin mewariskan kepada anak-cucunya, menjadi kelewat waspada terhadap strategi kontradeologi di atas. Terkait dengan

---

Lihat Sardar, Ziauddin. 1985. *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell. Juga Sardar, Ziauddin. 1987. *The Future of Muslim Civilization*. Edisi Kedua. London: Mansell.

[10] Rana, Muhammad Amir. 2008. "Counter-Ideology: Unanswered Questions and the Case of Pakistan. *Perspectives on Terrorism*". 2 (3). Diakses dari http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/29/html, pada 8 Januari 2018.

cita-cita PPMPI membangun kembali peradaban Islam yang *rahmatan li al-'alamin*, maka perlu hati-hati menyikapi strategi kontra ideologi agar tidak 'memburu tikus di lumbung padi dengan membakar seluruh lumbungnya'. Demikianlah perumpamaan untuk pelaksanaan straregi kontraideologi dengan 'membakar' seluruh peradaban Islam yang tersisa.

2.1.3 Siti Kholifah, S. Sos., Ph.D. (12 Februari, 2018)

Pertarungan Wacana Khilafah dan NKRI dalam bingkai keindonesiaan

Siti Kholifah, S.Sos, P.hD (selanjutnya disebut Kholifah) adalah pengajar di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Brawijaya, Malang, dengan minat kajian di bidang sosiologi politik. Kholifah, di kajian di PPMPI, menyampaikan presentasi berjudul *Pertarungan Wacana Khilafah dan NKRI dalam Bingkai keindonesiaan*, yang diambil dari penelitiannya yang masih berlangsung (belum selesai). Penelitian itu memakai teori analisis wacana (*discourse analysis)* Michel Foucault dalam

menganalisis *power* (kekuasaan) melalui penggunaan wacana. Foucault adalah sosiolog Perancis yang telah membuat konsep (merekonseptualisasi) kekuasaan secara radikal. Menurut Foucault, kekuasaan di masyarakat modern berbeda dengan di masyarakat pramodern. Kini, kekuasaan bukan lagi sesuatu yang dijalankan melalui tindakan-tindakan memaksa (*coercive acts*) dan tindakan-tindakan yang menunjukkan kedaulatan penguasa (*sovereign acts*), tetapi bisa juga melalui penggunaan bahasa dengan membuat wacana (*discourse*) dan ilmu pengetahuan (*knowledge*).

Hasil penelitian Kholifah menunjukkan bahwa media sosial telah menjadi tempat pertarungan wacana untuk tujuan kekuasaan. Kholifah mengemukakan bahwa wacana keindonesiaan kini tidak lagi tunggal seperti di masa Orde Baru. Ketika itu, wacana keindonesiaan adalah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) berdasarkan Pancasila. Kini ada wacana khilafah yang dibangun oleh beberapa kelompok tertentu dan dijadikan tandingan untuk NKRI. Media sosial telah menjadi tempat pertarungan wacana NKRI dan khilafah dalam bingkai keindonesiaan. Penelitian kualitatif Kholifah dilakukan dengan menggunakan *big data* dari twitter melalui program software https://netlytic.org. Pengumpulan data dilakukan mulai tanggal

10 Mei 2017 sampai 8 Agustus 2017. Berdasarkan data yang terkumpul, tingginya intensitas kemunculan wacana NKRI dan khilafah di twitter juga dipengaruhi konteks politik nasional, seperti ketika kasus penistaan agama yang dituduhkan ke Gubernur DKI Jakarta, Ahok. Selain itu, wacana khilafah versus NKRI diciptakan oleh kelompok yang ingin meng-*counter* dan mempertahankan diri dari ancaman gerakan politik Islam yang pada saat Pilkada Jakarta tahun 2017 muncul dalam bentuk Gerakan 212.

Kholifah menganalisis data penelitiannya berdasarkan periodisasi waktu, jaringan akun twitter dan posting yang dimunculkan dalam membentuk wacana keindonesiaan. Selain itu, juga dilakukan analisis terhadap jaringan yang dimiliki oleh akun twitter, baik yang ada pada *cluster* utama, maupun akun lain yang terhubung dengan *cluster* utama. Dari data yang terkumpul, kata yang paling banyak digunakan dalam pertarungan wacana lewat twitter adalah: 1. khilafah dan 2. NKRI, disusul dengan, 3. Pancasila, 4. HTI, 5. ancaman, 6. absurd, 7. negara, 8. gerakan, 9. mendirikan, dan 10. perjuangan.

Sebagai penutup, Kholifah menyampaikan bahwa bukan tidak mungkin suatu hari wacana khilafah akan menjadi wacana dominan, terutama

jika kita melihat dinamika politik Islam di Indonesia dibanding masa Orde Baru. Seandainya itu terjadi, Kholifah berharap konsep khilafah yang dipahami oleh umat Islam Indonesia adalah khilafah yang mengusung keadilan, termasuk bagi kaum minoritas, sebagaimana dicontohkan Nabi Muhammad saw.

Diskusi

Hasil penelitian Kholifah dapat dinalar dan dijelaskan dengan tiga pandangan, yaitu:

1. Teori Sekularisasi

Corri B. Zoli, Direktur Riset Lembaga Keamanan Nasional dan Kontraterorisme Amerika Serikat (*Institute for National Security Counterterrorism* [INSCT]), lembaga penelitian yang disponsori oleh Maxwell School of Citizenship and Public Affairs dan Syracuse University College of Law, mengatakan bahwa teori sekularisasi (lihat Bab 1, 1.3) sudah mapan dan sudah dipeluk erat oleh para sarjana ilmu sosial, terutama ilmu

politik[11]. Oleh karena itu, mereka memiliki kesamaan sikap dalam menghadapi fenomena baru, kebangkitan agama kembali. Mereka tidak menyukainya. Mereka mempunyai asumsi yang sama bahwa selama ini negara, bangsa, organisasi internasional, partai, bisnis, LSM, bermacam kelompok kepentingan, dan para elitenya, berpolitik tanpa tujuan-tujuan religius atau tanpa dipengaruhi pemuka agama. Ketidaksukaan yang sama tampaknya dialami masyarakat terpelajar Indonesia, ketika mendapati 'kebangkitan agama kembali' dalam bentuk politik Islam dan Gerakan 212.

2. Machiavellianism

Niccolo Machiavelli (1469—1527) adalah politikus Italia yang terkenal karena pernah mengatakan keyakinannya, bahwa semua politikus pasti pernah berbohong untuk mencapai tujuannya. Dengan demikian, berbohong, mengelabui, memelintir informasi, menyebarkan propaganda, hoaks, dan

[11] Zoli, Corri B. 2016. "The 'God Gap' in International Affairs: Missing Cross-Cultural Conversations in International Humanitarian Law and Islamic Jurisprudence". *Florida Journal of International Law*. 28 (3): 273—328.

bullshit, merupakan bagian dari politik dan sah, sehingga harus diterima. Hal yang serupa juga disampaikan oleh Ilmuwan politik Leo Strauss (1899—1973) yang membuat istilah *noble lie* atau kebohongan mulia, yaitu kebohongan yang dilakukan para elite untuk memelihara keharmonisan sosial dan menjalankan agenda besar.

3. Post-Truth Politics

Post-truth adalah istilah yang banyak dipakai dalam pertarungan wacana di media sosial antara dua kubu di panggung politik Indonesia, baik pendukung sekularisme maupun pendukung islamisme (politik Islam)[12]. Menurut mereka, kita berada di era *post-truth* (pasca-kebenaran) masa ketika kebohongan, hoaks, fiksi, propaganda beredar cepat dan leluasa melalui media sosial dan internet, apalagi dengan tertangkapnya pengelola bisnis hoaks, Saracen. Ternyata, tidak semua orang sependapat dengan

[12] Misalnya, pada link berikut: https://www.dw.com/id/ada-apa-di-balik-fenomena-istilah-post-truth-di-indonesia/a-42330349, https://seword.com/politik/fenomenapost-truth-dalam-cuitan-fadli-zon-ry-yXTmtM, https://geotimes.co.id/kolom/politik/menjaga-kewarasan-di-erapasca-kebenaran/, diakses tanggal 1 Agustus 2018.

anggapan bahwa *post-truth* adalah ciri khas era sekarang. Sejak dulu sudah ada *machiavellianism* yang disebutkan di atas. Tipu daya, bohong, dusta, propaganda adalah bagian dari politik, tidak ada yang baru. Bedanya, kini ada teknologi yang memfasilitasi itu semua dengan mudah. Hal ini, misalnya dikemukakan oleh Yuval Noah Harari[13], sejarawan Israel yang terkenal dengan buku-buku *bestseller*-nya, *Homo Deus* dan *Sapiens*. Dia mengatakan, pada dasarnya manusia adalah makhluk pasca-kebenaran (*a post-truth species*). Pendapat yang paling menarik tentang *post-truth*, yang membuat kita mengernyitkan kening, adalah pendapat kelompok kajian *Post-Truth Initiative* di Sydney University, Australia. Kajian mereka menyimpulkan bahwa *post-truth* merupakan tahap lanjutan dari proses sekularisasi yang mengajarkan kita untuk tidak memercayai segala sesuatu hanya dari 'bungkus'-nya saja. *Post-truth* juga merupakan bagian tak terpisah dari postmodernisme yang mengharuskan kita menghargai perbedaan.

[13] Bisa dillihat di https://www.bloomberg.com/view/articles/2017-04-13/humankind-the-post-truth-species, diakses tanggal 1 Agustus 2018.

Bahkan, *post-truth* merupakan radikalisasi terhadap nilai demokrasi yang mengajarkan satu orang, satu suara (*one person one vote*). Kini, setiap orang berhak mengemukakan opininya sendiri, apalagi media sosial juga memfasilitasinya. Dlihat dari sudut pandang ini, *post-truth* adalah konsekuensi tak terhindarkan dari perjalanan sejarah *enlightenment*.

2.1.4 Prof. Masdar Hilmy, S.Ag. M.A., Ph.D. (9 Maret, 2018)

Ekstremitas Beragama: Perspektif Sosiologi

Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., M.A., Ph.D (selanjutnya disebut Hilmy) adalah Wakil Direktur Program Pascasarjana dan sekarang menjabat Rektor UIN Sunan Ampel, Surabaya. Penelitian Hilmy yang disampaikan pada pengukuhannya sebagai guru besar di UIN Sunan Ampel, Surabaya berjudul, *Mengurai Jalan Buntu Teoretik dalam Ilmu-Ilmu Sosial: Islamisme Radikal dalam Perspektif Teori Modus Produksi*. Presentasi Hilmy di kajian PPMPI berjudul, *Ekstremitas Beragama: Perspektif*

*Sosiologi***.** Hilmy memulai presentasinya dengan mengemukakan definisi ekstremisme beragama, yaitu "ideologi dan gerakan yang menunjukkan disonansi sosiologis akibat kegagalan-kegagalan melakukan adaptasi dengan lingkungan sekitar (pihak-pihak eksternal)".

Hilmy juga memaparkan secara garis besar tinjauan sosiologis atas ektremisme Islam di Indonesia. Menurutnya, sebab-sebab sosiologis secara umum dapat dipetakan menjadi lima kategori: dislokasi sosial, deprivasi ekonomi, represi politik, ketidakadilan global, dan *inferiority complex*.

Dislokasi sosial adalah keberjarakan sosiologis akibat segregasi sosial, kebuntuan komunikasi sosial, perbedaan kelas sosial akibat latarbelakang pendidikan, rendahnya modalitas sosial dalam proses integrasi (*bonding vs. bridging*). Deprivasi ekonomi meliputi: kemiskinan absolut, pengangguran, akses terhadap sumber-sumber ekonomi yang terbatas/tertutup dan ketimpangan ekonomi yang ditandai dengan angka rasio gini yang tinggi. Represi politik adalah tekanan rezim berkuasa terhadap umat Islam, pembatasan terhadap artikulasi politik umat Islam, dan perbedaan konseptual tentang bentuk negara yang absah.

Selanjutnya, yang termasuk ketidakadilan global, menurut Hilmy, meliputi dominasi Barat,

invasi Israel dan negara-negara sekuler ke dunia Islam, islamofobia, diskriminasi, dan kebijakan politik PBB yang tidak adil. *Inferiority complex* adalah ketertinggalan Islam di berbagai bidang (ekonomi, politik, militer, teknologi, dan lain-lain), dan kebuntuan umat Islam menemukan jalan keluar dari segala bentuk keterpurukan.

Adapun solusinya, menurut Hilmy, diperlukan keseimbangan sosiologis, menekan jumlah kemiskinan dan pengangguran, kebijakan sosial-politik yang adil, meningkatkan kesejahteraan umat Islam dan deradikalisasi.

Diskusi

Sayang sekali dalam presentasinya yang singkat, Hilmy tidak menjelaskan materi presentasinya secara rinci. Di sesi tanya jawab yang singkat, Hilmy mengungkapkan kalau dirinya menyadari bahwa program deradikalisasi juga memiliki banyak kelemahan, termasuk adanya informasi bahwa Densus 88, satuan antiteror di Kepolisian Republik Indonesia, merupakan program yang didanai oleh pemerintah Australia (diduga angka 88 adalah jumlah korban warga Australia pada peristiwa bom Bali tahun 2002). Menjawab pertanyaan wartawan tentang larangan bercadar di UIN

Sunan Ampel Surabaya, tempat Hilmy bertugas, dia menjawab singkat bahwa itu merupakan kebijakan institusi.

2.1.5 Al Chaidar (23 Juli, 2018)

Milenarianisme, Fundamentalisme, dan Radikalisme: Kerangka Konseptual dan Teoretis Studi Terorisme di Indonesia

Al Chaidar adalah pengajar di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Malikussaleh, Lhokseumawe, Aceh, dengan latar belakang pendidikan di bidang antropologi. Penelitiannya merupakan studi antropologis tentang kemunculan dan hilangnya organisasi-organisasi teroris di Indonesia, dengan fokus perhatian pada konsep antropologis sodalitas, komunitas, dan liminalitas. Implikasi penelitian itu adalah pada pembentukan teori tentang nomokrasi (negara hukum). Al Chaidar sudah melakukan penelitian etnografis atas kelompok-kelompok teroris di Indonesia sejak 1991. Ketika melakukan penelitian teroris, Al Chaidar harus melakukan observasi hingga ke Malaysia dan Afganistan. Al Chaidar, dalam penelitiannya,

menyimpulkan bahwa kelompok teroris di Indonesia selalu terkait dengan kelompok pemberontak DI/TII. Menurutnya, DI/TII merupakan contoh sodalitas. Contoh sodalitas lain yang bersifat transnasional yang disebut Al Chaidar adalah Taliban. Sedangkan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dan *Moro National Liberation Front* (MNLF), menurut Al Cahidar, adalah contoh kelompok pemberontak yang bukan sodalitas melainkan komunitas. Jadi, apa perbedaan sodalitas dan komunitas? Dalam kamus antropologi, sodalitas adalah persaudaraan (*fraternity/brotherhood*) yang bukan berdasarkan ikatan kekerabatan. Oleh karena itu, keberadaannya bisa melampaui batas-batas yang menentukan kekerabatan (misalnya garis keturunan keluarga atau suku). Berdasarkan definisi ini, dapat disimpulkan bahwa persaudaraan seiman (seagama) adalah salah satu bentuk sodalitas, dan konsep *ummah* dalam Islam juga bisa mendorong terbentuknya sodalitas.

Penulis menambahkan penjelasan untuk memperjelas presentasi dari Al Chaidar.

Istilah sodalitas (*sodality*) dipakai pertama kali oleh antropolog Amerika Serikat, Elman Roger Service (1915—1996). Di dalam konteks agama Kristen, penulis

menemukan situs web *Catholic Culture*[14] yang menceritakan bahwa sejak awal sejarah Kristen, kelompok-kelompok yang terdiri dari penganut yang taat dan berpandangan sama, serta mempunyai komitmen yang sama untuk bersama-sama mencari kehidupan yang diberkahi Tuhan dan mewujudkan "kerajaan kristus" (*the kingdom of christ*) di bumi, disebut sodalitas. Contohnya, *Sodality of the Blessed Virgin Mary* yang didirikan di Roma tahun 1563 oleh pendeta John Leunis adalah sodalitas. Anggota *Sodality of the Blessed Virgin Mary* menjalankan amalan latihan spiritual (*spiritual exercises*) yang disusun oleh Santo Ignatius de Loyola, pendiri ordo Kristen, *the Society of Jesus* (Jesuits) sekaligus kesatria dalam perang Salib melawan tentara Muslim. Empat ratus tahun setelah didirikan, sodalitas itu pun berkembang di lebih dari 100 negara dengan jutaan orang anggota.

Dalam disertasi yang ditulis oleh Louis A. Bonacci (2002)[15], disebutkan bahwa

[14] Lihat di https://www.catholicculture.org/culture/library/dictionary/index.cfm?id=36536, diakses pada 1 Agustus 2018.

[15] *The Marian Presence in the Life and Works of Saint Ignatius Loyola. From Private Revelation to Spiritual Experiences*. Doctorate in

hidup matinya suatu sodalitas ditentukan oleh latihan spiritual yang diamalkan. Tanpa amalan latihan spiritual, sodalitas tak ubahnya kelompok sosial biasa. Demikian juga sodalitas *the Blessed Virgin Marry* ditentukan oleh pengamalan latihan spiritual oleh anggotanya. Ketika terjadi konflik politik antara kelompok Jesuits dengan para penguasa di Eropa yang diiringi dengan larangan mengamalkan latihan spiritual pada akhir abad 18, sodalitas *the Blessed Virgin Mary* pelan-pelan berubah bentuk menjadi organisasi sosial biasa. Kini, sodalitas *the Blessed Virgin Mary* telah berubah nama menjadi *Christian Life Communities*.

Dari definisi dan contoh diatas, dapatlah dikatakan bahwa kelompok tarekat Islam semacam Qadiriyah, Naqsabandiyah, Tijaniyah, Chistiyah, dan lainnya, yang juga memiliki amalan spiritual sebagai sajian makanan batin bagi para anggotanya adalah sodalitas. Tarekat Islam tersebut juga bersifat lintas entis, suku, bangsa, dan bahkan teritorial. Pertanyaannya, bagaimana dengan

---

Sacred Theology (S. T. D.), University of Dayton, International Marian Research Institute.

NU, apakah merupakan sodalitas atau bukan? Kita akan lihat istilah kedua, yaitu komunitas yang juga merupakan sebutan untuk kelompok sosial.

Komunitas (*community*) merupakan konsep yang juga dipakai secara luas dalam semua cabang ilmu sosial, tetapi hampir tidak ada definisi persis yang membedakannya dengan sebutan untuk kelompok sosial yang lain. Jika di masa lalu komunitas diartikan sebagai sekelompok orang dengan beragam karakteristik yang disatukan oleh ikatan sosial dan pandangan (perspektif) yang sama, terlibat dalam tindakan dengan tujuan yang sama pula, dan itu semua terjadi dalam lingkup lokasi geografis tertentu. Kini, definisi itu perlu direvisi. Dengan bantuan kemajuan teknologi, sekarang dengan mudah komunitas bisa terbentuk meski lokasi geografis para anggotanya saling berjauhan. Salah satunya ditandai dengan adanya komunitas virtual (*virtual community*) yang hanya berada di dunia maya. Melihat definisi sodalitas dan komunitas di atas, komunitas adalah sebutan yang lebih tepat untuk kaum *nahdliyin* di bawah organisasi NU.

Selanjutnya, liminalitas adalah konsep yang dikembangkan oleh antropolog Arnold van Gennep pada awal abad ke-20. Konsep ini dipakai untuk menjelaskan apa yang terjadi ketika seseorang sedang dibaiat. Proses baiat (*initiation*) menandai berpindahnya seseorang dari satu status tertentu menuju status barunya, sedangkan *liminal* adalah tempat di antara kedua status itu. Bagaikan sedang berada di jendela, seseorang berada pada keadaan *liminal* ketika dia telah keluar dari ruang sebelumnya tetapi belum juga memasuki ruang satunya. Pada kondisi itu orang tersebut akan mengalami ambiguitas atau disorientasi karena dia harus mengubah identitas dan cara pandang lamanya untuk menjadi individu baru. Contoh baiat dan *liminal* yang bisa dipahami dengan mudah adalah pembaiatan dalam masyarakat asli (*indigenous*) Aborigin di Australia atau suku-suku di Afrika dalam ritual pembuatan tato yang menandai anak laki-laki menjadi dewasa. Ritual pernikahan pun termasuk proses pembaiatan yang menandai berpindahnya dua orang dari status bujang menjadi status menikah dan kemudian menjadi orangtua. Di akhir masa *liminal*, orang yang

sudah dibaiat akan diintegrasikan kembali ke tengah masyarakat, tetapi sebagai orang yang baru dan berbeda dari sebelumnya.

Bukankah praktik pembaiatan juga dilakukan oleh banyak organisasi di Indonesia hingga hari ini? Lalu, apa hubungan itu semua dengan topik kajian ekstremisme beragama? Ternyata, yang menjadi perhatian banyak antropolog adalah proses baiat di dalam kelompok teror yang memakai agama sebagai motifnya. Sayangnya, Al Chaidar tidak menceritakan hasil penelitiannya dalam presentasi di kajian PPMPI. Penulis menemukan hasil penelitian serupa yang dilakukan oleh Arthur Saniotis pada tahun 2005[16]. Saniotis menjelaskan bahwa dengan bantuan internet, organisasi teroris memanfaatkan keadaan *liminal* anggotanya untuk melancarkan aksi teror. Dengan kata lain, para pelaku teror biasanya adalah orang-orang yang berada pada status *liminal*.

Di sisi lain, penelitian yang dilakukan oleh Steven Gregory dan Daniel Timerman

[16] Arthur Saniotis (2005). Re-Enchanting Terrorism: Jihadists as "Liminal Beings". *Studies in Conflict and Terrorism*, 28(6): 533-545.

pada tahun 1986[17] justru menunjukkan pemanfaatan keadaan *liminal* yang sama, tetapi oleh organisasi teroris milik negara (*state terrorism*). Kasus yang mereka teliti adalah Argentina di bawah rezim milter pada 1970—1980-an.

Dalam kajian di PPMPI, Al Chaidar mempresentasikan makalah berjudul *Milenarianisme, Fundamentalisme, dan Radikalisme: Kerangka Konseptual dan Teoretis Studi Terorisme di Indonesia***.** Al Chaidar membuka presentasinya dengan membaca Surah An-Nûr ayat 55:

Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di muka bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridhai-Nya untuk mereka, dan Dia benar-benar akan menukar (keadaan) mereka, sesudah mereka dalam ketakutan

[17] Steven Gregory dan Daniel Timerman (1986). Rituals of Modern State: The Case of Toture in Argentina. *Dialectical Anthropology*, 11(1): 63-71.

menjadi aman sentosa. Mereka tetap menyembah-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apa pun dengan Aku. Dan barang siapa yang (tetap) kafir sesudah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik.

Menurut Al Chaidar itulah ayat yang paling disukai kelompok teroris. Dia juga mengatakan bahwa Nurcholis Madjid menganggap ayat tersebut merupakan ayat yang paling politis, historis, sekaligus humanis, bahkan paling sekuler (profan/duniawi). Menurutnya, ayat tersebut bisa sangat kuat memengaruhi pembacanya karena bersifat mengingatkan pada janji yang pernah dipenuhi pada umat-umat sebelumnya. Artinya, bukan cuma memberi angan-angan. Bertitik tolak dari ayat di atas, Al Chaidar memulai hipotesisnya tentang kaitan eskatologi milenarianisme sebagai doktrin agama yang menjadi sumber penginspirasi terorisme dalam Islam.

Sebagaimana disadari banyak pihak, khususnya di dunia intelektual, penggunaan kata fundamentalis, radikal, dan ekstremis belakangan dilakukan secara serampangan (*sloppy*) dengan mengikuti gaya bahasa media. Dampaknya bukan hanya menyesatkan pembaca secara luas tapi juga bertendensi islamofobia karena konotasi kata-kata

tersebut selalu mengarah pada Islam. Dalam presentasinya, Al Chaidar menegaskan bahwa kelompok fundamentalis adalah kelompok yang hanya mengambil satu ajaran agama dan menjadikannya sebagai inti ajaran yang mereka amalkan/perjuangkan. Contohnya adalah kelompok shalat malam di Cikoneng dan Sawangan, Depok; kelompok berzikir di Aceh Timur; kelompok Darul Arqom yang menekankan poligami di Sentul, Bogor. Al Chaidar mengingatkan bahwa hal inilah yang menjadi pembeda antara kelompok fundamentalis dengan NU yang tidak menekankan hanya pada salah satu doktrin atau ritual saja, melainkan ajaran Islam yang utuh. Adapun radikal, menurut definisi Al Chaidar, adalah kelompok yang meyakini bahwa hanya dengan memperoleh kekuasaan, hukum Islam bisa ditegakkan. Jika fundamentalisme dan radikalisme bersatu, terorisme pun akan terbentuk.

Penulis akan menambahkan penjelasan mengenai milenarianisme. Milenarianisme adalah sebutan umum untuk doktrin kepercayaan dalam agama-agama tentang akan datangnya satu masa ketika, melalui intervensi Tuhan, masyarakat yang paling ideal (adil) terbentuk. Dalam versi Kristen, masa itu diyakini sebagai kedatangan Yesus kembali ke bumi, yang akan terjadi pada masa

millennial[18]. Dalam versi Islam, dikenal dengan kedatangan Imam Mahdi yang didahului oleh munculnya Dajal sebagai lambang sesuatu yang membingungkan orang beriman. Dajal digambarkan membawa air dan api. Namun, yang dilihat orang seperti air (surga) ternyata api (neraka), sebaliknya jika yang dilihat orang sebagai api (neraka) ternyata air (surga). Dajal juga menyatakan diri sebagai Tuhan untuk disembah. Dia mengancam, membunuh, dan menipu dengan segala cara. Setelah kedatangan Imam Mahdi, dalam eskatologi Islam juga disebut bahwa Nabi Isa akan kembali ke bumi untuk menyelesaikan perselisihan umat Islam dan Nasrani. Setelah itu, sistem kekhalifahan yang akan mengurusi umat Islam sedunia.

Diskusi

Sampai di sini, terlihat perbedaan perspektif psikologis/sosiologis dan antropologis tentang ekstremisme beragama. Seri kajian PPMPI selama ini mengkaji motif orang sebagai aktor/pelaku yang bersikap ekstrem beragama. Oleh karena itu, ilmu yang dipakai untuk menjelaskannya adalah ilmu

[18] Banyak di antara mereka yang dulu memperkirakan tahun 2000 (kemarin) sebagai saat itu.

psikologi dan sosiologi. Adapun perspektif antropologis yang disampaikan Al Chaidar bukan melihat aktornya, tetapi ajaran yang menginspirasi si aktor dalam berbuat. Persoalan semacam ini sering rumit, karena melibatkan masalah keyakinan (keimanan). Mempermasalahkan keyakinan bisa dianggap sebagai pelanggaran hak asasi/kebebasan manusia untuk memercayai/mengimani sesuatu. Untuk menjembataninya, *post-positivism* menawarkan agar menggunakan pendekatan hermeneutika yang telah dipaparkan di Bab 1 dan pengantar Bab 2, seksi 2.1 di atas.

Untuk ringkasan kajian dengan narasumber Al Chaidar, pertanyaan yang sangat signifikan untuk dicatat dan ditanggapi adalah pertanyaan Prof. Dr. Ir. Achmad Jazidie, M.Eng., rektor UNUSA, Surabaya. Pertanyaannya, "Mempermasalahkan doktrin dan eskatologi milenarianisme (mahdiisme) sebagai biang keladi terorisme dalam Islam tidak mungkin bisa membantu menyelesaikan masalah, karena itu menyangkut keimanan. Jadi, apakah ada alternatif yang lebih baik bagi yang mengimaninya sambil menunggu kedatangan Imam Mahdi tanpa tertarik melakukan tindakan teror?"

Al Chaidar tidak memberi jawaban yang memuaskan untuk pertanyaan tersebut. Sambil

menulis ringkasan ini, penulis teringat bahwa beberapa tahun lalu pernah menulis artikel lepas bergenre *creative writing* dengan judul, *Seorang Kuno di Copenhagen: Kiamat 2012 dan Perubahan Iklim*[19] untuk menyampaikan persoalan krisis ekologi global. Artikel itu viral di milis-milis ketika itu. Dengan meminjam 'bahasa' Hindu untuk menyampaikan maksud yang sebenarnya tidak asing bagi orang Islam, penulis menyampaikan sebuah dilema besar, dan pembaca pun dapat langsung melihat bahwa penulis mengusung ide milenarianisme. Krisis ekologis yang kini melanda bumi dan menipisnya persediaan sumber daya alam (SDA) akibat manusia mengonsumsinya dengan kecepatan yang jauh melebihi kemampuan alam memperbaharui dirinya sendiri, diyakini para ilmuwan akan mengakhiri peradaban modern. Cerita seorang kuno di Copenhagen itu menunjukkan bagaimana alotnya perundingan untuk mencapai kesepakatan bagi seluruh bangsa-bangsa di dunia, agar dapat bekerja sama menurunkan emisi gas rumah kaca demi menekan laju pemanasan global. Alih-alih, masing-masing

[19] Lihat link: https://ahmadsamantho.wordpress.com/2009/11/30/kiamat-2012-dan-perubahan-iklim/ dan https://anzdoc.com/seorang-kuno-di-copenhagen-kiamat-2012-dan-perubahan-iklim.html, diakses 1 Agustus 2018.

negara berusaha mempertahankan 'ego' kepentingannya untuk kemajuan dan pembangunan negaranya sendiri-sendiri. Dengan melihat kenyataan itu, banyak ilmuwan pesimistis akan adanya perbaikan yang bisa diusahakan dalam skala global untuk 'menyelamatkan bumi'. Justru, diperkirakan, akan semakin banyak konflik dalam skala lokal maupun global, yang merupakan manifestasi perebutan sisa-sisa SDA. Untuk tujuan penguasaan atas SDA itu, beragam strategi tipu daya akan dikeluarkan dan kezaliman pun akan semakin menjadi-jadi. Pembaca Muslim biasanya mudah menangkap pesan bahwa itu semua sebagai gejala datangnya 'akhir zaman'. Dengan demikian, baik penulis maupun semua *environmental scientists* dan *ecologists* yang berpandangan seperti itu, boleh disebut melawan optimisme utopia modernisme yang mengatakan waktu justru sedang bergerak menuju perbaikan.

Perlu penulis tambahkan bahwa eskatologi milenarianisme bukan hanya milik Islam. Semua agama Timur memilikinya, baik eksplisit maupun implisit, karena merupakan bagian dari kosmologi mereka tentang waktu (masa). Waktu dipahami bukan berjalan lurus (linear) melainkan berputar (*cyclic* [silklis]). Berbeda dengan kosmologi sains

Barat modern[20] yang memahami waktu berjalan linear, sehingga dunia diyakini akan menjadi lebih baik dan baik seiring perjalanan waktu. Waktu menurut kosmologi agama berjalan *cyclical*. Artinya, ada zaman kegelapan dan kerusakan, sebelum kemudian berganti dengan zaman baru. Sebagaimana terlihat dalam artikel penulis di atas, dengan memahami waktu berjalan *cyclical*, kita justru melihat ada harapan di balik kegelapan. Perbedaan kosmologi tentang waktu yang sangat mendasar inilah inti persoalan yang sudah lama diperdebatkan oleh sekelompok kecil filsuf yang beraliran perenial.

Persoalan konkret yang muncul dari sana dan perlu dicarikan solusi adalah benturan harapan kedua kelompok, yaitu kelompok umat Islam yang berpandangan milenarianisme, memahami adanya zaman kerusakan dan menunggu kedatangan ratu adil, Imam Mahdi, dan kelompok kedua, yang mewakili negara modern yang berpandangan modern dan bercita-cita terus membangun. Menjembatani benturan harapan itu tidak sederhana. Persoalan rumit inilah yang dibahas dalam disertasi doktoral penulis di bidang sosiologi. Objek

[20] Singkat cerita, agama Kristen pun akhirnya mengadopsi kosmologi modern tersebut sehingga melinearkan konsep waktunya.

penelitiannya adalah kelompok-kelompok Islam di Indonesia, dengan latar belakang perubahan iklim dan krisis lingkungan global. Disertasi itu mengusulkan umat Islam sedunia melakukan ijtihad untuk planet bumi, dengan jalan menyeru kelompok Islam sedunia menyusun hukum dan fikih lingkungan sesuai dengan mazhab dan *manhaj*-nya masing-masing, untuk dijalankan oleh anggotanya dalam kehidupan sehari-hari maupun dalam aktivitas ekonominya. Bentuk tersebut menjadi sebuah *Islamic global environmental movement* sekaligus *Islamic global environmental governance*. Tentu saja gerakan semacam itu hanya berlaku efektif bagi 'Muslim taat' yang dalam disertasi itu disebut *Muhammad's nation*, yaitu Muslim yang memakai Islam sebagai *symbolic universe*-nya (lihat Bab 1). Mereka akan menjalankan perintah *Islamic global environmental governance* sebagai bentuk ibadah dan tanggung jawab terhadap amanah yang Allah embankan kepada setiap manusia untuk menjadi khalifah mengurus bumi. Perlu penulis tambahkan, dalam kondisi dunia yang diliputi krisis SDA dan kerusakan ekologis seperti itu, bentuk negara-bangsa modern (*modern nation-state*) perlahan-lahan akan menjadi tidak relevan dan usai. Setelah itu yang diperlukan adalah bentuk 'negara minimal' atau disebut *night watchman state*

(negara ronda malam), yang menurut Wael Hallaq dalam bukunya *The Impossible State*[21] sebagai bentuk yang paling Islami. Dalam negara minimal, tugas negara tidak lain hanyalah menjaga keamanan warganya dari berbagai ancaman. Bentuk negara minimal tidak memerlukan ideologi nasionalisme apa pun karena hubungan antarumat manusia bersifat pragmatis atau mengikuti norma-norma universal. Lebih lanjut bisa dibaca pada disertasi penulis[22] atau artikel ini, *Reconsidering the Modern Nation State in the Anthropocene: A Muslim's Perspective*[23]. Bentuk itulah yang diusulkan penulis sebagai jembatan antara *Muhammad's nation* dan kelompok sekuler.

2.2 Tinjauan Psikologis

Di pembukaan Bab 2, telah dijelaskan bahwa tinjauan sosiologis berkaitan dengan proses sosial dalam

---

[21] Hallaq, W. B. 2012. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament.* New York: Columbia University Press.

[22] Alkatiri, Wardah. 2016. *Muhammad's Nation is Called: The Potential for Endogenous Relocalization in Muslim Communities in Indonesia*. Disertasi di University of Canterbury, Selandia Baru, tidak diterbitkan.

[23] Lihat link ini: https://journal.fi/scripta/article/view/70070, diakses 3 Agustus 2018.

mengkaji perilaku ekstrem seseorang, tinjauan psikologis berkaitan dengan proses mental seseorang, baik sebagai individu maupun sebagai makhluk sosial. Telah dijelaskan pula bahwa psikologi sosial merupakan jembatan antara ilmu psikologi dan ilmu sosiologi. Dengan demikian, psikologi sosial tidak mungkin terbebas dari kuatnya pengaruh teori sekularisasi yang ada pada ilmu-ilmu sosial dalam memandang kehidupan beragama di dalam kelompok sosial atau masyarakat. Pengaruh yang dimaksud adalah pandangan bahwa keyakinan pada Tuhan bukan merupakan sifat bawaan manusia yang terus melekat, melainkan sesuatu yang akan hilang seiring dengan kemajuan masyarakat dalam hal tingkat pendidikan dan taraf hidupnya. Di sini penulis perlu menceritakan bahwa di level 'psikologi individual' pun (bukan psikologi sosial), ilmu psikologi mempunyai riwayat sejarah konflik dengan agama yang panjang. Pasalnya, agama dan psikologi sama-sama berurusan dengan jiwa manusia. Di masa lalu, psikologi justru dipakai untuk menyerang agama, mengingat revolusi ilmiah (*scientific revolution*) pada abad ke-16 yang lahir sebagai bagian dari proyek *enlightenment* bersamaan dengan proyek modernisasi yang telah dipaparkan di Bab 1, memberikan otoritas penuh pada ilmu (*science*), termasuk memberikan peran besar pada ilmu psikologi, untuk melawan agama.

Dengan semangat melakukan revolusi ilmu pengetahuan, psikologi yang semula artinya 'ilmu jiwa' diharuskan menjadi disiplin ilmu yang bisa diukur dan dibuktikan secara empiris, agar bisa dianggap sebagai ilmu. Jadilah, *psychology* bergandengan dengan *physiology*, yaitu cabang ilmu biologi yang mempelajari bagian tubuh manusia secara material. Akibatnya, yang disebut jiwa hanya menjadi bagian dari aktivitas materi biologis semata, bahkan yang disebut kesadaran pun (*consciousness*) atau dalam bahasa sehari-hari yang disebut hidup sebagai lawan kata mati, diterangkan sebagai akibat gerakan sel-sel belaka, bukan karena adanya roh, nyawa, atau hal-hal abstrak, sebagaimana dikatakan agama. Akibatnya, tidak ada lagi ilmu jiwa, psikologi menjadi ilmu perilaku (*behaviorism*). Dengan bentuk ilmu yang sedemikian, ilmu psikologi menjelaskan pengalaman spiritual yang dialami orang beragama sebagai gejala ilusi atau halusinasi. Perilaku manusia akhirnya dipandang bersifat deterministik, artinya, bukan merupakan keputusan bebas manusia sebagai insan, melainkan merupakan ketentuan desain biologis gen dan sel-sel tubuhnya. Dengan kata lain, agama tidak punya peran apa-apa untuk mengajari manusia berbuat baik, karena perbuatan baik atau buruk sudah ditentukan dalam desain biologis tubuh manusia. Dengan kepercayaan yang demikian besar kepada sains, akhirnya sains tidak lagi dipakai untuk

menyerang agama secara agresif, melainkan cukup dengan mengabaikan saja. Ungkapan yang tepat untuk menggambarkan pengabaian sains terhadap agama adalah Deklarasi Pemuda Pemikir Bebas di *Congress of Liege* tahun 1865:

> *Science does not deny God, she goes one better, she makes Him unnecessary (sains tidak mengabaikan Tuhan, cuma sains lebih hebat saja dari Tuhan, jadi sains membuat Tuhan tidak diperlukan lagi)*[24].

Pada perkembangan berikutnya, tahun 1950-an terjadi *cognitive revolution* di dunia psikologi yang memperkenalkan tentang pikiran manusia. Aliran baru ini menyadari bahwa kesadaran (*consciousness*) adalah sesuatu yang tidak bisa dijelaskan hanya dengan ilmu biologi, karena ada hal yang bersifat *immaterial* dalam pikiran manusia. *Cognitive revolution* menyebabkan, secara garis besar, munculnya dua kubu. Kubu pertama bersikukuh meyakini tidak ada yang luar biasa pada pikiran manusia seraya menunjukkan pikiran atau kecerdasan manusia malah bisa dimodel dengan program komputer. Bahkan, program komputer bisa dirancang lebih 'pandai' dari manusia. Ilmuwan kubu pertama inilah yang kemudian mengembangkan mesin

[24] Arnaud, Rene. 1937. *The Second Republic and Napoleon III*. New York: GP Putnam's Son.

kecerdasan buatan (*artificial intelligence* [AI]), sebagaimana dibahas di bagian Prakata buku ini. Sampai hari ini, kubu pertama memandang agama tidak relevan lagi, bahkan berbahaya jika dibiarkan terus berkembang. Di antara mereka adalah *neuroscientist* Amerika Serikat dari keluarga Yahudi ortodoks, Robert Sapolsky. Robert Sapolsky, baru-baru ini, menjadi sumber berita yang menggegerkan terkait penemuannya yang menyebutkan bahwa keyakinan beragama merupakan gangguan kejiwaan semacam gila, skizofrenia.[25] Berita mengenai penemuan Sapolsky diviralkan oleh pengguna Twitter di Indonesia, di tengah hiruk pikuk politik antara kubu nasionalis versus kubu Islamis. Buku biologis kontemporer Inggris sekaligus tokoh ateis yang terkenal memiliki pandangan yang sama dengan Sapolsky, Richard Dawkins, *The God Delusion,* terkenal di kalangan generasi milenial, bahkan terjemahannya dalam bahasa Indonesia pun dapat dibeli dengan mudah melalui toko buku daring (*online*).

Kubu kedua adalah kelompok psikolog yang terus menyelidiki misteri di balik kesadaran (*consciousness*). Mereka tercengang karena di dalam kesadaran ternyata ada motivasi, emosi, nilai moral, kemampuan

[25] Lihat di link: https://www.dailytrust.com.ng/news/health/religion-is-a-mental-illness-neuroscientist-says/205884.html dan https://www.indy100.com/article/robert-sapolsky-neuroscientist-thinks-religion-mental-illness-schizophrenia-7834981, diakses 20 Juli 2018.

membuat rencana, kemampuan menjelaskan, berlogika, memahami matematika, memahami sains, termasuk juga merasakan keindahan dan sensasi, misalnya, dari sekuntum bunga mawar merah. Meskipun demikian, tidak banyak dari kubu kedua ini yang tertarik mengembangkan psikologi agama[26], apalagi psikologi Islam. Sebagian besar tidak setuju dengan cara pandang (*worldview)* agama yang memandang manusia sebagai makhluk tripartit, yaitu makhluk yang punya tiga dimensi: dimensi tubuh (badan), mental (*psyche*), dan spirit. Dalam pandangan tripartit, pengaruh tubuh biologis pada jiwa tetap dikenali, disamping mengakui adanya akar metafisika dalam jiwa manusia. Konsep tripartit dalam ilmu tasawuf memandang manusia terbagi menjadi tubuh (*jizm*), nafsu (*nafs*), dan roh. Nafsu terdiri dari bertingkat-tingkat *maqam,* dan tingkatan *maqam* itu dicapai seseorang melalui usaha *mujahadah* dan *riyadhoh*-nya. Dengan demikian terdapat tali penghubung antara tubuh, jiwa, moralitas, dan Tuhan. Sebagai catatan, sampai kini disiplin ilmu psikologi di perguruan tinggi Indonesia dan mayoritas dunia Islam berpegang teguh pada *Western scientific worldview*. Hal ini bagi beberapa psikolog Muslim menimbulkan dilema, seperti yang dikemukakan

[26] Argyle, Michael. 2000. *Psychology and Religion*: *An Introduction*. London: Routledge.

oleh Malik Badri tahun 1979 dalam bukunya *The Dilemma of Muslim Psychologists*[27]. Alasannya, sebagaimana dipaparkan di atas, psikologi modern tidak mengenal akar metafisika dalam jiwa manusia, sehingga tidak melihat adanya hubungan antara jiwa manusia dan Tuhan.[28]

Pembaca yang tertarik mempelajari lebih lanjut kritik terhadap psikologi modern yang bersifat profan (tidak spiritual) bisa menelaah kumpulan tulisan dalam buku *Psychology and the Perennial Philosophy: Studies in Comparative Religion*[29]. Inilah catatan penting sejarah hubungan ilmu psikologi secara umum dengan agama, yang dapat melengkapi wawasan pembaca tentang hubungan ilmu manusia secara umum dengan agama.

---

[27] Badri, Malik. 1979. *The Dilemma of Muslim Psychologists*. London: MWH.

[28] Coba juga lihat link ini mengenai dilema yang dihadapi psikolog Muslim, https://insists.id/prof-dr-malik-badri-psikologi-modern-tidak-netral/, diakses 20 Juli 2018.

[29] Sotillos, Samuel Bendeck (Ed). 2013. *Psychology and the Perennial Philosophy: Studies in Comparative Religion*. Bloomington, Indiana: World Wisdom.

2.2.1 dr. Hafid Algristian (16 Desember, 2017)

Aspek Kesehatan Mental pada Ekstremis Agama

dr. Hafid Algristian (selanjutnya disebut Algristian) adalah seorang dokter spesialis ilmu jiwa (psikiatri) yang mengajar di Fakultas Kedokteran UNUSA. Dalam presentasinya, *Aspek Kesehatan Mental pada Ekstremis Agama*, Algristian menegaskan bahwa makalahnya tidak bermaksud menambah keruh kegelisahan dan kebingungan masyarakat, apalagi menuduh pihak-pihak tertentu, melainkan ikut berkontribusi untuk meletakkan permasalahan ekstremis beragama, agar dipahami secara objektif dan saintifik.

Berdasarkan ilmu kesehatan jiwa, menurut Algristian, perilaku ekstrem tidak selalu menandakan ada gangguan kesehatan jiwa. Perilaku ekstrem dapat didasari oleh permasalahan dalam jiwa seseorang yang jauh lebih dalam tersimpan. Terkait ekstremisme, Algristian membagi kepribadian atau keadaan mental manusia menjadi empat, yaitu: individual, konservatif, ekstremis atau radikal, dan teroris. Teroris, adalah orang yang suka

menimbulkan ketakutan pada orang lain. Masing-masing kepribadian tersebut ditandai dengan tingkat keaktifan bagian saraf otak yang berbeda-beda. Algristian menyebutkan, dalam sebuah studi fungsional *magnetic resonance imaging* (MRI), ditemukan bahwa perilaku ekstrem berhubungan dengan bagian-bagian otak yang merespons berlebihan terhadap stimulus eskternal (luar kiri). Keempat kepribadian tersebut ditandai dengan:

- Perilaku individualis berhubungan dengan *medial prefrontal cortex* dan *temporoparietal junction*, di mana bagian otak ini bertugas dalam olah-perilaku yang berhubungan dengan orang lain. Mereka yang individualis memiliki aktivitas otak yang rendah di bagian ini, sehingga cenderung kurang merespons orang-orang di sekelilingnya.
- Perilaku konservatif berhubungan dengan *dorsolateral prefrontal cortex*, di mana bagian otak ini bertugas untuk pengambilan keputusan pada situasi yang membingungkan. Seorang yang konservatif memiliki aktivitas yang berlebihan pada bagian otak ini. Sebagai respons untuk menyelesaikan konflik diri agar terlepas dari perasaan ragu-ragu, mereka tampak tegas, keras, kaku, dan

memegang teguh prinsip, sebagai mekanisme adaptasi terhadap ketidakpastian.

- Perilaku radikal berhubungan dengan *ventral striatum* dan *posterior cingulate*. *Ventral striatum* adalah bagian otak yang merespons terhadap hal-hal yang justru bersifat moderat dan nonradikal, yang menandakan adanya harapan akan kebersamaan berdasarkan nilai-nilai sosial yang dijunjung tinggi. Sementara *posterior cingulate*, adalah bagian otak yang merespons kekerasan terutama yang berhubungan dengan pengalaman di masa lalu. Dengan demikian, ada perilaku kontradiktif, seorang radikal seringkali juga seorang penyayang. Dia merespons kekerasan dengan kekerasan karena dimotivasi oleh keinginan untuk mencapai kehidupan bersama yang lebih baik ketimbang orang lain.
- Perilaku teroris lebih kompleks lagi. Teror adalah tindakan untuk menimbulkan perasaan takut pada orang lain. Menurut Algristian, perilaku ini sangat mirip dengan perilaku antisosial-sadistik, yaitu seseorang bisa bahagia di atas penderitaan orang lain. Aktivitas *ventromedial prefrontal cortex* pada otak teroris menurun, mirip dengan seorang

individualis yang berbuat kriminal, dia tidak mudah merasakan empati kepada orang lain.

Algristian juga membahas nyeri spiritual (*spiritual pain*) yang banyak dialami manusia di zaman modern sebagai akibat perasaan hampa karena melakukan rutinitas sehari-hari tanpa makna (*state of meaninglessness*). Menurut Algristian, *spiritual pain* merupakan penderitaan yang menyakitkan. Penderita *spiritual pain* bisa kembali mencari agama, termasuk mudah terprovokasi oleh slogan-slogan keagamaan. Mereka mudah diiming-imingi jargon pahala dan penebusan dosa masa lalu, yang tampak menjanjikan. "Jika mereka bertemu dengan orang yang tepat, maka mereka akan menemukan jalan keluar yang baik. Sebaliknya, jika mereka bertemu provokator, maka mereka akan semakin terjerumus," ungkap Algristian. Namun, efek agama bagi orang yang mengalami *spiritual pain* hanya bersifat menyembuhkan *(therapeutic*) jika orang itu berhasil menemukan keterhubungan spiritual *(spiritual connectednes*) yang memberi ketenteraman jiwa dan menimbulkan keinginan hidup yang lebih harmonis.

Diskusi

Ada dua hal menarik dalam presentasi Algristian. Pertama, perspektif *biological determinism* yang diajukannya, menerangkan pada kita bahwa kecenderungan seseorang berperilaku ekstrem bisa jadi merupakan 'pembawaan lahir'. Dengan pandangan seperti ini berarti tidak banyak yang bisa dilakukan untuk menghindari perilaku ekstrem, kecuali mengelolanya agar tidak bersifat merusak. Hal ini mengingatkan penulis pada empat temperamen manusia, yaitu: *sanguine*, *choleric*, *melancholic* dan *phlegmatic*. *Choleric* adalah pembawaan yang bisa mengarah pada radikal bahkan kekerasan. Oleh karena itu, sekolah dan orangtua harus mengenali tempramen *choleric* tersebut dan mengetahui cara mengelolanya agar mempunyai kemampuan sejak dini dalam menyikapi berbagai permasalahan dengan bijaksana. Di luar faktor kepribadian itu, adanya faktor eksternal yang ditemui individu dalam perjalanan hidupnya juga bisa menjadi pemicu perilaku ekstremnya. Adapun metode pendidikan moral dan agama akan menjadi tantangan dalam pengendalian temperamen *choleric*.

Kedua, yang disebut Algristian nyeri spiritual atau kecemasan karena kekosongan spiritual, merupakan contoh konkret gejala psikologis

yang hanya dikenali oleh psikologi spiritual semacam *sufi psychology*. Psikologi profan melihat nyeri spiritual sebagai salah satu gangguan jiwa biasa. Meningkatnya problem tersebut pada masyarakat urban, menggugah dunia pendidikan berbasis Islam untuk mengembangkan cabang psikologi yang berbasis cara pandang Islam pula, yaitu psikologi yang memandang manusia sebagai makhluk spiritual.

2.2.2 Dr. Achmad Chusairi (12 Januari, 2018)

Identitas dan Sikap Ekstrem

Dr. Achmad Chusairi (selanjutnya disebut Chusairi) adalah pengajar di Fakultas Psikologi, Universitas Airlangga, Surabaya. Fokus penelitian Chusairi adalah mengenai diri (*self*) dan identitas (*identity*), psikologi kritis, dan psikologi sosial. Dalam presentasinya di kajian PPMPI, Chusairi memaparkan hubungan antara persoalan identitas dan sikap ekstrem seseorang.

Perlu diketahui, di dalam khazanah ilmu psikologi, identitas merupakan konsep dasar. Di

teori-teori psikologi tentang pikiran manusia (*theory of mind*), dikenal juga konsep yang berhubungan dengan identitas, yaitu representasi. Representasi adalah proses menghadirkan sesuatu yang abstrak ke dalam pikiran manusia dengan bantuan simbol-simbol. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa semua hal atau semua realitas di dunia manusia merupakan representasi yang dibuat oleh tiap orang atas hal-hal tersebut. Jadi, identitas pun merupakan representasi atau cerita seseorang tentang dirinya sendiri. Oleh karena itu, identitas merupakan kebutuhan dasar setiap orang karena dengan identitas dia dapat melihat dirinya sendiri.

Agama, ideologi, etnisitas, kebangsaan, dinasti, garis keturunan, dan keanggotaan organisasi massa, politik, dan profesi menawarkan identitas pada anggotanya. Identitas berfungsi menjadi kerangka berpikir dan berperilaku bagi individu. Indentitas seseorang memungkinkan dia memahami diri, lingkungan, dan eksistensinya, di dalam ruang dan waktu, tempat dia berada, secara nalar (masuk akal) dan teratur. Identitas juga memungkinkan dia memahami dirinya dan kenyataan hidupnya secara berarti (ada maksud yang jelas). Perlu digarisbawahi, bahwa manusia membutuhkan: kepastian atau kejelasan sehingga dapat diprediksi

(predictability), dan keberartian atau merasa berharga *(self-worth)*.

Semua orang cenderung menginginkan segala sesuatu dapat dinalar, teratur, dan dapat diprediksi. Bertitik tolak dari hal ini, maka Chusairi menjelaskan bahwa kondisi ketidakteraturan dan logika yang semrawut dapat menjadi sumber perilaku ekstrem. Dengan kata lain, semakin plural atau beragam suatu masyarakat, serta semakin tampak ketidakadilan dan ketimpangan sosial, maka semakin subur melahirkan ekstremisme. Dalam kondisi yang tidak teratur dan logika yang semrawut, menurut Chusairi, hanya agama sebagai satu-satunya hal yang dapat diperoleh dengan 'gratis' tanpa biaya dan menjadi tempat bernaung dari kekacauan logika dan ketidakadilan. Oleh karena itu, agama didekati dari sisi yang menawarkan kepastian dan keabsolutan.

Chusairi menambahkan, ketidakteraturan dan kesemrawutan logika di Indonesia semakin runyam karena pendidikan tidak mengenalkan banyak perspektif kepada siswa sejak dini. Ketika dewasa dan menemui zaman global, di mana sekat-sekat antarnegara dan bangsa menipis, orang Indonesia tidak terbiasa memahami persoalan dari berbagai perspektif dan cenderung berpikir tertutup dan simplistik. Poin terakhir yang menarik

dari presentasi Chusairi, identitas bisa bersifat cair dan bisa kaku (*rigid*). Biasanya, seiring dengan bertambahnya usia dan semakin menurunnya kemampuan seseorang beradaptasi dengan perbedaan, perubahan, dan kekacauan, maka identitas seseorang, baik berupa agama, ideologi, etnisitas, kebangsaan, dinasti, garis keturunan, maupun keanggotaan organisasi massa, politik, dan profesi, akan semakin kaku. Semakin kaku identitas seseorang, menurut Chusairi, semakin mudah menjadi ekstrem. Dia menjadi ekstrem untuk mempertahankan, membela, dan memperjuangkan kelompok yang memberi identitas tersebut.

Diskusi

Presentasi Chusairi memberi kita wawasan tentang proses mental pada setiap individu dalam membentuk citra dirinya (*self-image*), dan bagaimana citra diri kemudian menjadi identitas sosial yang memberinya perasaan sebagai anggota kelompok sosial. Dengan demikian, identitas merupakan kebutuhan setiap individu. Berdasarkan identitas itulah, seseorang bisa melihat dirinya sendiri. Chusairi juga menginformasikan bahwa kepastian, prediktabilitas, dan keberartian merupakan kebutuhan manusia, jika tidak tersedia akan

menyuburkan tumbuhnya ekstremisme. Pendapat Chusairi tentang perlunya pendidikan membiasakan siswa memahami persoalan menggunakan beragam perspektif sejak dini, perlu disambut baik demi menyiapkan anak-anak kita menjadi pribadi yang lentur di era globalisasi. Pertanyaannya, apakah pendidik dan kurikulum pendidikan nasional siap? Di dalam kurikulum pendidikan nasional ditemukan permasalahan mengenai nasionalisme, karena menanamkan identitas nasional secara absolut. Untuk membiasakan siswa memahami persoalan dengan menggunakan banyak perspektif, identitas yang bersifat absolut bisa menjadi penghalang proses pembentukan mental siswa. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa tantangan dalam kurikulum pendidikan nasional lebih berat ketimbang tantangan kurikulum pendidikan Islam. Meskipun kurikulum pendidikan Islam menanamkan identitas Islam secara absolut, tetapi identitas Islam bersifat lintas bangsa (transnasional) dan lintas etnis dibanding identitas nasional yang cakupannya lebih sempit.

2.2.3 Rizqy Amelia Zein, M.Sc. (12 Januari, 2018)

Kritik terhadap 'Ekstremisme Beragama': Perspektif Psikologi Sosial

Rizqy Amelia Zein, M.Sc. (selanjutnya disebut Amelia) adalah pengajar di Fakultas Psikologi Universitas Airlangga, Surabaya. Keahlian Amelia adalah psikologi sosial dan psikologi politik, dengan fokus penelitian pada nasionalisme, konflik etnis, dan konflik agama.

Pada kajian PPMPI, Amelia mempresentasikan tesisnya yang menyebutkan ekstremisme beragama tidak berbeda dengan ekstremisme ideologi-ideologi sekuler. Menurut Amelia, perebutan kekuasaan (*power struggle*) merupakan penyumbang terbesar ekstremisme beragama. Amelia memulai dengan menunjukkan kesamaan antara identitas keagamaan dengan identitas etnis/rasial, yaitu masing-masing bisa memproduksi prasangka terhadap kelompok di luar dirinya (*outgroup prejudice*).

Dalam hal ekstremisme beragama, berdasarkan hasil penelitian Amelia, sikap yang mudah memunculkan prasangka terhadap kelompok lain

adalah ketika seseorang beragama secara fundamentalis dan bermotivasi *extrinsic religiosity*. Yang dimaksud fundamentalis adalah bersikap literal mengikuti teks ajaran agama, sedangkan *extrinsic religiosity* adalah beragama karena motivasi mendapatkan sesuatu di luar spiritualitas, misalnya, status sosial, rasa aman, keinginan diterima kelompoknya, dan lainnya. Sebaliknya, sikap beragama dengan motif kesalehan atau *intrinsic religiosity* dan menjunjung humanitarianisme (maksudnya, moral kekerabatan tanpa pamrih dan simpati kepada seluruh umat manusia) cenderung memotivasi seseorang untuk toleran. *Intrinsic religiosity* adalah kebalikan *extrinsic religiosity,* yaitu beragama demi spiritualitas atau kedekatan dengan Tuhan.

Terkait sikap sektarian, sikap memisahkan diri dari kelompok besarnya dan membuat kelompok sendiri, menurut Amelia bisa disebabkan banyak faktor, misalnya genetik (keturunan), struktur otak, pengaruh sosial (masyarakat), identitas sosial, kepribadian (individu), perebutan kekuasaan (*power struggle),* dan identitas politik. Amelia memberikan contoh bahwa berdasarkan hasil studi *biopsychology***,** bangga terhadap suku/bangsa (*ethnocentrism*), dan sikap politik *(political attitudes*), ternyata diturunkan melalui gen.

Contoh konkretnya, kebanggaan suku Jawa sebagai suku yang paling tinggi budayanya dibanding suku-suku lain di Indonesia, bisa jadi merupakan sikap *ethnocentrism* yang diturunkan melalui gen suku Jawa.

Perlu digarisbawahi, ternyata perbedaan kepribadian manusia menentukan juga perbedaan sikap, ketertarikan (*interest*), kecerdasan, dan emosi antara satu orang dengan lainnya. Perbedaan-perbedaan ini sangat memengaruhi bagaimana seseorang mendekati agama dan mengasosiasikan agama dengan persoalan hidup (sosial, politik, dan ekonomi) yang dihadapi.

Sebagai penutup, Amelia menunjukkan studi Laurence R. Iannaccone dari Department of Economics, George Mason University, Fairfax, Virginia, Amerika Serikat, dan Eli Berman dari Department of Economics, University of California, San Diego, California, Amerika Serikat, yang berjudul *Religious Extremism: the Good, the Bad, and the Deadly***.** Artikel ini menjelaskan bahwa ekstremisme beragama ternyata tidak selalu buruk (*bad*) dan berbahaya (*deadly*), melainkan juga bisa baik (*good*). Iannaccone dan Breman menentang anggapan umum bahwa teologi militan yang menjadi sumber kekacauan. Sebaliknya, keduanya menunjukkan bahwa ketika pemerintah gagal

menyejahterakan rakyatnya, sering kali justru kelompok ekstremis agama (*sects*) yang turun tangan memberikan pelayanan kepada masyarakat, terutama anggotanya, yang membutuhkan, baik bersifat material maupun spiritual. Kelompok ekstremis tersebut biasanya juga mampu melakukan tindakan politik dan mobilisasi tekanan kepada pemerintah. Iannaccone dan Breman juga menentang anggapan umum bahwa kapabilitas kelompok-kelompok ekstremis beragama bersandar pada modal teologi semata. Menurut mereka, struktur organisasi yang solidlah yang membuat kelompok-kelompok ekstremis beragama mampu menjalankan programnya secara efektif. Amelia mencontohkan Front Pembela Islam (FPI) sebagai contoh kelompok ekstrem yang sering kali memberikan pelayanan material atau spiritual kepada masyarakat, terutama anggotanya.

Solusi untuk menekan kekerasan atas nama agama, menurut Amelia, bukan dengan intervensi kekerasan seperti yang dilakukan selama ini, melainkan memberikan kombinasi pelayanan sosial pada umat yang termarginalkan, melibatkan ormas-ormas Islam dalam politik, bukan hanya melalui sistem elektoral partai, dan tindakan pemerintah yang tidak diskriminatif terhadap semua aliran-aliran dalam Islam.

Diskusi

Tesis psikologi sosial Amelia mengonfirmasi perkiraan penulis bahwa ekstremisme beragama tidak berbeda dengan ekstremisme ideologi-ideologi sekuler yang lain. Demikian juga tentang kesamaan identitas keagamaan dan identitas nasional, ras, atau etnis. Dua identitas ini sama-sama bisa memproduksi prasangka kepada kelompok di luar kelompoknya.

Perspektif *biological determinism* yang disampaikan Amelia tentang kaitan kepribadian dengan sikap beragama, berkorespondensi dengan materi presentasi Algristian di 2.2.1. Banyak buku atau artikel menjelaskan kaitan tipe kepribadian seseorang dengan pilihan atau afiliasi politiknya.

Temuan Amelia tentang motif *external religiosity*, yaitu beragama karena motif mendapatkan sesuatu di luar spiritualitas, misalnya rasa aman dan mendapatkan teman yang sekelompok. Motif *external religiosity,* yang menurut Amelia merupakan faktor pembuka peluang ekstremisme beragama, justru dari perspektif sosiologi merupakan fungsi agama, sebagaimana dielaborasi di Bab 1.

Yang terakhir, pandangan Iannaccone dan Berman yang menyebutkan bahwa ekstremisme beragama tidak selalu buruk dan berbahaya,

melainkan bisa juga baik dan bermanfaat, merupakan pandangan 'radikal' di hadapan teori sekularisasi, sebagaimana dijelaskan di Bab 1.

2.2.4 Dr. Lucy Asa Akhrani, S.Psi. M.Psi. (12 Februari, 2018)

Community Well-Being untuk Mengatasi Ekstremisme Beragama

Dr. Lucy Asa Akhrani (selanjutnya disebut Asa) adalah pengajar di Fakultas Psikologi, Universitas Brawijaya, Malang, dengan spesialisasi psikologi sosial. Dalam presentasi yang berjudul *Community Well-Being untuk Mengatasi Ekstremisme Beragama,* Asa menyampaikan beberapa poin dari sudut pandang psikologi komunitas. Namun terlebih dahulu, Asa mengingatkan bahwa ekstremisme beragama tidak hanya terjadi di Islam. Ekstremisme bisa terjadi karena beragam faktor, seperti: gangguan mental, usia labil, kesepian, trauma psikologis, identitas, *collective mind* (yaitu, cerita yang diturunkan orangtua kepada anaknya), dan fanatisme kelompok.

Menurut Asa, *community well-being* bisa diharapkan mengatasi dampak buruk ekstremisme beragama, karena untuk memenuhi semua kebutuhan masyarakat tidak bisa sepenuhnya mengandalkan negara. Oleh karena itu, mengupayakan kesejahteraan (*well-being*) komunitas adalah intervensi sosial yang bisa diusahakan oleh kita. Namun, Asa mengungkapkan pertanyaan kritis, "Jika *community well-being* bisa mengatasi ekstremisme, lalu apa peran negara dalam hal ektrimisme beragama, apakah sebagai penyebab atau pemberi jalan keluar?"

Community well-being terdiri dari dua kata: *community* (komunitas) dan *well-being* (kesejahteraan). Komunitas adalah sekelompok orang yang tinggal di suatu lokasi yang sama (komunitas berdasar lokasi, misalnya komunitas kampung, desa, kompleks perumahan), atau yang mempunyai karakteristik, pandangan, tujuan, atau sejarah yang sama, seperti warga Nahdliyin. Menurut Asa, semakin tinggi kesejahteraan suatu komunitas, semakin rendah kecenderungan ekstremisme dalam artian 'kekerasan berbasis agama'. Ukuran kesejahteraan suatu komunitas, menurut Asa, ditandai dengan *connectedness, livability,* dan *equity*.

Connectedness atau keterhubungan terbentuk melalui jaringan sosial masyarakat yang ditandai

dengan dukungan dan kepercayaan sosial yang tinggi, hidup bersama yang harmonis, keterlibatan warga yang tinggi, anggota yang berdaya untuk berpartisipasi dalam masyarakat dan demokrasi.

Livability ditandai dengan tersedianya infrastruktur yang layak ditinggali (*livable*), termasuk perumahan, alat transportasi umum, pendidikan, taman rekreasi, pelayanan publik, keamanan, dan akses terhadap budaya dan kesenian.

Equity ditandai dengan terciptanya keadilan sosial. Semua anggota komunitas diperlakukan adil, dipenuhi kebutuhan dasarnya (akses yang memadai terhadap layanan kesehatan, perumahan layak, makanan, dan keamanan), nilai-nilai keragaman dihormati (contohnya, boleh berbeda pendapat), dan memiliki kesempatan yang sama untuk mendapatkan pendidikan dan mengembangkan potensi diri.

Dengan demikian, kesejahteraan materi bukan satu-satunya ukuran kesejahteraan (*well-being*) komunitas, melainkan diperlukan juga keterhubungan sosial dan terpenuhinya rasa keadilan sosial, baik pada diri sendiri, maupun orang lain, sehingga terwujud *community well-being* yang tinggi. Asa menambahkan agar memperhitungkan kultur (budaya) setempat dalam membuat indikator *community well-being* suatu komunitas. Contohnya, kita

tidak bisa memakai ukuran *well-being* dalam budaya Barat untuk mengukur *well-being* dalam budaya Timur.

Tambahan penulis. Dalam studi pembangunan (*development studies*), *community well-being* merupakan konsep utama yang dipakai untuk mengukur dampak positif maupun negatif suatu proyek pembangunan. Secara umum, konsep *community well-being* berkaitan dengan kebahagiaan *(happiness*), kepuasan hidup *(life satisfaction*), dan modal sosial *(social capital*) yang telah disinggung di Bab 1 (1.3). Ketiganya termasuk indikator kualitas kehidupan sosial (*social quality of life*). Karena itu, konsep *community well-being* termasuk satu dari banyak konsep yang bersifat subjektif dan sulit diukur, tetapi nyata dan menimbulkan dampak. Secara objektif, *community well-being* diukur melalui tiga indikator: kesejahteraan ekonomi, partisipasi pasar (keterlibatan anggota komunitas dalam sistem perekonomian), dan dampak atau hasil kebijakan sosial terhadap komunitas.

Dengan demikian, *community well-being* menjadi fokus bersama antara bidang studi

psikologi, ekonomi, dan politik. Pembahasan *community well-being* relevan bagi komunitas, termasuk warga NU. Kesejahteraan komunitas, seperti warga NU harus diperjuangkan.

Pada sesi diskusi, Asa menceritakan penelitiannya atas Front Pembela Islam (FPI), yang sering dijuluki kelompok ekstremis Islam. Untuk meneliti FPI, Asa menggunakan perspektif psikologi konflik agama, ditinjau dari: orientasi nilai sosial (*social value orientation)*, identitas sosial, fanatisme agama, konformitas, prasangka berbasis agama (*religious prejudice*), toleransi agama, dan intensi konflik (niat berkonflik). Mengacu kepada indikator-indikator ini, penelitian Asa menunjukkan bahwa FPI tidak bisa dianggap sebagai kelompok ekstremis sebagaimana anggapan umum. Sebaliknya, penelitian Asa justru menunjukkan FPI merupakan komunitas yang kuat dan berdaya. FPI yang lahir dari ketidakpuasan secara politik atas berbagai hal, berupaya memenuhi *well-being* anggotanya yang bergabung dalam kelompok itu. Ketika mempresentasikan penelitiannya di PPMPI, Asa sedang menyelesaikan penulisan hasil penelitian tentang FPI itu untuk diterbitkan di jurnal ilmiah.

Diskusi

Temuan menarik Asa berkorespondensi dengan artikel Iannaccone dan Berman yang diperkenalkan dalam presentasi Amelia di 2.2.3, yaitu catatan empiris yang menunjukkan bahwa kelompok ekstremis tidak selalu buruk dan berbahaya, melainkan bisa juga baik dan bermanfaat. Temuan Iannaccone dan Berman juga menunjukkan 'sisi baik' dari modal sosial (*social capital*). Di Bab 1, seksi 1.3. dibahas, *social capital* bisa menjadi penyebab kecenderungan sektarian.

2.2.5 Alfindra Primaldhi, B.A., S.Psi., M.Si. (9 Maret, 2018)

Ekstremisme Beragama dalam Perspektif *Social Intuitionist Model*

Alfindra Primaldhi, B.A., S.Psi., M.Si (selanjutnya disebut Primaldhi) adalah tenaga ahli di Pusat Kajian Terorisme dan Konflik Sosial, Fakultas Psikologi Universitas Indonesia. Primaldhi juga mahasiswa doktoral di Fakultas Psikologi Universitas Indonesia yang sedang menyelesaikan program

doktoralnya dengan riset tentang peran intuisi dalam moral, khususnya dalam pemilihan presiden. Riset Primaldhi menggunakan *social intuitionist model* (SIM), pendekatan yang menekankan bahwa tindakan memilih sebagai perilaku moral orang yang memilih.

Konsep SIM, pertama kali diajukan tahun 2001, oleh Jonathan Haidt. Dalam presentasinya di kajian PPMPI, Primaldhi memakai teori SIM untuk menjelaskan ekstremisme beragama. Primaldhi memaparkan bagaimana SIM bisa menjelaskan proses seseorang bersikap ekstrem, bahkan menjadi tindakan kekerasan, tetapi dilakukan dengan motif moral agama. Primaldhi memulai presentasinya dengan menampilkan hasil survei Wahid Institute yang menunjukkan 11 juta orang Indonesia terindikasi bersedia bertindak radikal, dan sepertiga responden siswa yang tergabung dalam kegiatan Rohani Islam (Rohis) setuju dengan jihad memakai kekerasan[30]. Jika hasil survei ini benar, pertanyaannya mengapa demikian?

Menurut Primaldhi, dalam pandangan ilmu psikologi ada beberapa pendekatan yang dapat

[30] Putra, Muhammad Andika. 14 Agustus 2017. *Survei Wahid Institute: 11 Juta Orang Mau Bertindak Radikal*. Diperoleh dari https://www.cnnindonesia.com/nasional/20170814172156-20-234701/survei-wahid-institute-11-juta-orang-mau-bertindak-radikal.

dipakai untuk menjelaskan penyebab utama sikap ekstrem, bahkan dengan memakai kekerasan termasuk perilaku teror. Pendekatan tersebut meliputi pendekatan psikopatologi atau gangguan jiwa, psikologi sosial, dan psikologi moral.

Psikopatologi adalah studi tentang penyakit mental, tekanan mental, dan abnormalitas/perilaku maladaptif. Pada tahun 1970—1980-an, perilaku teror dipandang berasal dari abnormalitas kepribadian seseorang. Ketika itu, fokus perhatian pada terorisme belum tertuju kepada kelompok Islam seperti sekarang, melainkan pada kelompok Kiri (komunis) semacam *Red Army Faction* (RAF) dan *Red Brigades* yang melakukan perlawanan terhadap kelompok Kanan (kapitalis) di Eropa. Demikian juga dengan kelompok *Irish Republican Army* (IRA) di Irlandia yang berupaya memisahkan diri dari Inggris. Fokus pendekatan psikopatologi adalah gejala (*symptom*) pada diri individu, yaitu menelaah karakteristik individual orang-orang yang bergabung dengan kelompok 'ekstrem' dan membandingkannya dengan karakteristik orang yang tidak bergabung. Pendekatan yang dipakai tahun 1970—1980-an menduga watak keji, haus kekuasaan, dan kurang rasa *welas asih* sebagai problem kepribadian yang menjadi penyebab utama perilaku terorisme. Namun,

telaah terhadap hasil penelitian-penelitian dengan pendekatan psikopatologi itu menunjukkan bahwa seorang ekstremis bukan seseorang abnormal atau memiliki gangguan jiwa. Walaupun tidak dipungkiri ada faktor-faktor kepribadian yang dapat meningkatkan kecenderungan seseorang untuk menjadi ekstrem dan bergabung ke kelompok ekstrem, seperti otoritarianisme (watak otoriter), narsisme (watak narsis), kolektivisme (watak membela kelompoknya sendiri secara membabi buta), dan gemar mencari sensasi (*sensation seeking*), tetapi aspek kepribadian ini lebih sesuai sebagai faktor yang turut berkontribusi, bukan menjadi faktor utama yang menyebabkan seseorang menjadi ekstremis. Tambahan penulis, pandangan yang dikemukakan Primaldhi mengenai faktor kepribadian yang menjadi penyebab seseorang menjadi ekstremis, berkorespondensi dengan materi yang dikemukakan oleh Algristian di 2.2.1 dan perspektif *biopychology* yang dipresentasikan Amelia di 2.2.3.

Psikologi sosial menelaah individu dalam konteks sosialnya. Salah satu penjelasan yang ditawarkan psikologi sosial untuk memahami perilaku ekstrem adalah proses mental yang dialami manusia dalam rangka mengurangi rasa cemas atas ketidakpastian. Kecemasan ini bisa memotivasi untuk bertindak, termasuk bertindak ekstrem.

Catatan penulis, pandangan seperti ini berkorespondensi dengan presentasi Chusairi di 2.2.2.

Primaldhi menjelaskan dua teori serupa mengenai kecemasan, yaitu *terror management theory* (TMT) dan *uncertainty idenity theory* (UIT). TMT menjelaskan bahwa sumber utama kecemasan manusia adalah kepastian akan datangnya kematian (*mortality salience*). Kematian dipandang sebagai teror yang menjadi motivator utama semua perilaku dan kognisi (pikiran) manusia, bahkan termasuk perilaku dan kognisi cinta. Ketika seseorang diingatkan bahwa dia pasti akan mati suatu saat nanti, maka akan menimbulkan rasa cemas dan orang tersebut akan berupaya mengurangi kecemasannya. Untuk mengatasi kecemasan inilah, seseorang bisa membentuk pandangan fanatisme beragama (*religiocentrism*) dan fanatisme kesukuan *(ethnocentrism*). Fanatisme beragama dan kesukuan bisa memberikan rasa aman. Menurut UIT, bukan hanya kematian, suasana ketidakpastian identitas juga dianggap menimbulkan kecemasan. Untuk mengurangi kecemasan ini adalah dengan bergabung ke dalam kelompok, yang anggotanya serupa dengan dirinya dan kemudian mengadopsi identitas kelompok itu, sebagai identitas sosial yang baru.

Catatan penulis, penjelasan TMT dan UIT mengenai kecemasan berkorespondensi dengan motif *external religiosity* yang diajukan Amelia di seksi 2.2.2, sebagai tujuan beragama di luar niat spiritual sebagai pembuka peluang ekstremisme beragama. Di sisi lain, dari sudut pandang sosiologis, TMT dan UIT membuktikan fungsi sosiologis agama bagi penganutnya, sebagaimana diuraikan di Bab 1. Penjelasan lebih lanjut mengenai kaitan ketidakpastian hidup (*uncertainty*) dengan ekstremisme beragama, dapat ditelaah di buku *Extremism and the Psychology of Uncertainty*[31].

Pertanyaannya, mengapa orang memilih untuk bergabung ke kelompok keagamaan yang ekstrem, ketimbang kelompok keagamaan lain yang tidak ekstrem? Apa daya tarik kelompok keagamaan yang ekstrem? Ternyata, daya tarik utama kelompok keagamaan yang ekstrem, karena memiliki standar yang pasti, *ajek,* dan mutlak tentang ukuran benar dan salah. Di dalam kelompok ekstrem, sikap, nilai, dan perilaku terjalin erat bersama menjadi suatu sistem kepercayaan yang bersifat ideologis. Karena itu standarnya pasti dan jelas. Jika dibandingkan dengan kelompok ekstrem

[31] Hogg, Michael A. dan Danielle L. Blayloc, ed. 2011. *Extremism and the Psychology of Uncertainty.* Los Angeles, Amerika Serikat: John Wiley and Sons.

sekuler, kelompok yang berideologi agama memiliki daya tarik tersendiri karena memberikan panduan yang tidak hanya mengatasi ketidakpastian sehari-hari tetapi juga ketidakpastian eksistensial, artinya menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang keberadaan. Di dalam kelompok keagamaan ekstrem selalu ada seorang prototipe, yaitu seorang yang dianggap paling ideal, dialah sebagai pemimpin dan model yang bisa mengurangi kecemasan atas ketidakpastian. Orang yang ideal itu biasanya sebagai contoh yang paling jelas dan pasti, karena itu, bisa dikatakan paling ekstrem. Menurut Primaldhi, sisi paling memikat dari semua doktrin kelompok ekstrem adalah janji mereka untuk memberi kepastian, termasuk memberi jawaban yang paling benar.

Terkait dengan psikologi moral, Primaldhi menggabungkan TMT dan UIT dengan pendekatan teori moral untuk menjelaskan perilaku ekstrem beragama. Primaldhi mengemukakan lima prinsip moral yang mendasari semua tindakan manusia, yaitu: 1. *Care (welas asih*). Prinsip moral ini paling mudah terlihat. 2. Keadilan. Prinsip ini juga mudah dilihat. 3. Loyalitas, kesetiaan. Contohnya adalah slogan "Negara Kesatuan Republik Indonesia harga mati" dan yel-yel klub bola yang menimbulkan rasa bangga. 4. Otoritas. Contohnya

adalah kepatuhan, penghormatan pada tradisi, dan kerendahhatian. 5. *Sanctity* (kesucian). Contohnya adalah pendapat publik yang bisa berbalik memaafkan seorang koruptor hanya karena dia berubah penampilan dengan memakai pakaian dan simbol-simbol religius.

Menurut teori psikologi moral, semua tindakan moral pasti mengandung satu atau lebih dari lima prinsip di atas. Catatan penulis, berarti teori moral menganggap semua orang pasti baik. Hal ini mengingatkan penulis pada epistemologi tasawuf. Elaborasi catatan penulis ini akan dipaparkan di akhir bagian ini. Meskipun ada satu prinsip moral yang diabaikan, tetapi pasti ada prinsip moral lain yang diperjuangkan. Misalnya, prinsip moral *welas asih* absen dari tindakan teror, tetapi ada prinsip moral lain yang diperjuangkan, baik itu keadilan, loyalitas, kepatuhan pada keyakinan, atau bahkan memperjuangkan kesucian. Inilah yang membuat persoalan terorisme menjadi tidak sederhana dan tidak mudah diselesaikan, apalagi hanya dengan membuat pelabelan semata.

SIM yang diajukan Primaldhi adalah bagian dari teori moral. Dengan menggunakan prinsip SIM, Primaldhi memaparkan bahwa orang tidak membuat keputusan moral dengan menggunakan penalaran, melainkan dengan intuisinya. Intuisi

adalah pengetahuan yang dimiliki seseorang tanpa penalaran. Dalam bahasa sehari-hari, Intuisi sering salah kaprah disebut perasaan, padahal intuisi dan perasaan berbeda. Intuisi sosial adalah intuisi yang dihasilkan dari hubungan interpersonal seseorang dengan orang lain, atau dengan kelompok. Berada di dalam kelompok, orang akan mengambil keputusan moral yang merefleksikan motif sosial, misalnya demi reputasi baik atau menjaga hubungan baik, bukan melalui penalarannya sendiri. Setelah keputusan itu diambil, barulah dia membuat pembenaran, baik untuk dirinya maupun untuk menjelaskan kepada orang lain. Demikianlah yang dimaksud teori SIM.

Hasil telaah dengan menggunakan SIM menjelaskan kepada kita bahwa perilaku ekstrem, bahkan dengan kekerasan sekalipun, dilakukan untuk tujuan moral, dan keputusan itu dibuat bukan berdasarkan penalarannya sendiri, melainkan intuisi sosial yang mencerminkan motif sosialnya. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa yang paling kritis atau berbahaya adalah masuknya seseorang ke dalam kelompok teror. Apabila seseorang telah menjadi anggota kelompok teror, dia tidak akan mudah keluar. Tindakan kekerasan yang mereka lakukan pun diyakini sebagai tindakan bermoral.

Sebagai penutup, Primaldhi yang sudah mempelajari 700 berita acara pemeriksaan (BAP) teroris, sampai pada kesimpulan bahwa tidak ada satu pola (*pattern)* pun yang bisa diambil sebagai generalisasi atas indikator pribadi teroris, termasuk ciri-ciri yang sering diasosiasikan masyarakat luas dengan ekstremis Islam, seperti celana cingkrang, dahi hitam, cadar. Asosiasi seperti ini malah memperkeruh permasalahan terorisme. "Sebagian besar teroris adalah orang biasa yang tidak bisa dibedakan dari orang lain," ungkap Primaldhi.

Diskusi

Perspektif teori moral sangat menarik, tetapi ironisnya dipakai untuk menjelaskan tindakan kekerasan, yang dalam pandangan umum dianggap tidak bermoral. Oleh karena itu, penulis merasa perlu menjelaskan dua aliran besar di dalam filsafat manusia yang berkaitan dengan moralitas. Aliran pertama, sering dikenal dengan konsep *tabula rasa*, yaitu pandangan bahwa setiap orang terlahir tanpa isi mental bawaan, dengan kata lain 'kosong'. Seluruh pengetahuan diperolehnya sedikit demi sedikit melalui pengalaman dan persepsi alat indranya terhadap dunia di luar dirinya. Aliran

epistemologi kedua menganggap manusia sebagai buku yang sudah berisi. Berdasarkan epistemologi aliran ini, moralitas (yang baik) dipandang bersifat *innate* (bawaan lahir, bukan dipelajari) dan manusia hanya memerlukan latihan untuk mengaktifkannya. Semakin banyak berlatih, semakin bermoral seseorang. Dengan demikian, dapat dikatakan semua orang pada dasarnya pasti bermoral, atau pasti baik. Yang membedakan adalah kepekaan moral. Kepekaan moral antara satu orang dengan yang lain berbeda. Epistemologi kedua inilah yang menjadi dasar teori SIM. Menarik untuk digarisbawahi, aliran ini sesuai dengan epistemologi tasawuf, yang memandang manusia sejak lahir sudah memiliki pengetahuan tentang Tuhan dan dengan fitrah baik yang sudah di-*install* seperti *software* ke dalam jiwanya. Dia tumbuh dalam keadaan lupa, sehingga yang diperlukan untuk kembali baik adalah dengan mengingatkannya kembali. Cara mengingatkan jiwa manusia dalam tasawuf dilakukan melalui zikir. Zikir dalam bahasa Arab, *dzikir,* yang berarti mengingat.

Pandangan bahwa intuisi mendasari keputusan terlebih dulu sebelum penalaran, mengingatkan penulis pada filsuf Karl Popper (1902—1994) yang meyakini bahwa semua teori ilmiah pun, pasti berasal dari intuisi. Setelah teori ilmiah dibuat,

barulah penalaran dibuat oleh si pembuat teori dalam rangka menjelaskan intuisinya.

Kembali ke SIM. Menurut penulis, epistemologi yang mendasari teori SIM (termasuk epistemologi tasawuf) sangat *thought provoking* dan menantang pandangan umum tentang perilaku tidak bermoral para teroris. Implikasi moral dari teori SIM adalah, seperti yang diutarakan Primaldhi, para teroris dapat disebut memperjuangkan moral (kebaikan) juga, karena selalu ada pertimbangan baik bagi seseorang dalam bertindak, bahkan ketika dia berbohong (atau membunuh) sekalipun. Bisa jadi, inilah yang membuat persoalan terorisme menjadi tidak sederhana dan tidak mudah diselesaikan. Perspektif SIM juga dapat menjelaskan mengapa korupsi di kepolisian tidak mudah diberantas, seperti yang baru-baru ini diakui Kepala Kepolisian RI[32]. Korupsi sudah menjadi budaya koruptif yang mapan di Kepolisian. Karena itu, perilaku koruptif di tengah kelompok sosial aparat penegak hukum itu tidak dianggap sebagai melanggar kerangka moral.

[32] Permadi, Agie. 4 April 2018. *Kapolri: Ubah Budaya Koruptif di Tubuh Polri Tidak Gampang, Perlu Secara Bertahap*. Diperoleh dari https://regional.kompas.com/read/2018/04/04/06531051/kapolri-ubah-budaya-koruptif-di-tubuh-polri-tidak-gampang-perlu-secara.

2.2.6 Dr. Rakhman Ardi, M.Psych. (4 April, 2018)

Membedah Bias Kognisi Sosial dalam Kelompok Radikal

Dr. Rakhman Ardi, M.Psych. (selanjutnya disebut Ardi) adalah Kepala Departemen Psikologi Kepribadian dan Sosial di Universitas Airlangga, Surabaya. Presentasi Ardi di PPMPI berjudul *Membedah Bias Kognisi Sosial dalam Kelompok Radikal*. Ardi memberi perhatian khusus pada persoalan bias dan fenomena *Cyberpsychology* (psikologi dunia maya), yaitu fenomena psikologis yang diakibatkan oleh teknologi informasi.

Bias adalah penyajian informasi yang dipenuhi prasangka akibat kecenderungan atau kesukaan/ketidaksukaan seseorang terhadap kelompok, orang, atau ide tertentu. Bias bisa dihasilkan dari beragam pengalaman hidup seseorang, termasuk norma-norma budaya, tempat orang itu berasal. Bias seperti ini disebut bias budaya (*cultural bias*). Bias juga bisa terjadi karena keterbatasan memori manusia, sehingga orang hanya menangkap dan menyimpan sebagian informasi tentang objek-objek yang diindranya. Dapat dikatakan, pada

dasarnya manusia adalah makhluk bias. Oleh karena itu, kita hendaknya menyadari kemungkinan adanya bias yang bisa memengaruhi/mengganggu kejernihan pikiran kita.

Kognisi sosial adalah subtopik dalam psikologi sosial yang fokus pada bagaimana orang memproses, menyimpan, dan mengaplikasikan informasi tentang orang lain, dan tentang situasi sosial (situasi masyarakat). Presentasi Ardi membahas bias kognisi sosial dalam kelompok berpaham radikal. Dengan memanfaatkan media sosial (medsos) dan internet sebagai katalisatornya, polarisasi kelompok dan *group think* dalam kelompok berpaham radikal menjadi semakin kuat.

Medsos dan internet menyebabkan seakan-akan kita berada di tengah samudera informasi. Algoritma *filter bubble* yang mendasari kerja mesin pencari internet dan medsos menggiring kita pada berita-berita yang memang kita sukai atau minati. Akibatnya, antara lain, timbul *false consensus effect* (merasa dirinya dibenarkan), dan *echo chamber effect* (mendengar cuma pendapat dirinya sendiri saja sehingga tidak memahami pandangan yang berbeda). Berita di internet dan medsos tidak bisa membentuk dialog karena *self-serving bias* (merasa dirinya yang paling penting) dan *self confirmation bias* (kecenderungan menyukai

berita hanya berdasarkan judulnya saja). Terkait *self confirmation bias*, Ardi melakukan eksperimen yang hasilnya menunjukkan adanya kecenderungan *blind sharing* pada dua kelompok yang berseberangan. Orang cenderung mem-*forward* berita hanya dengan melihat judulnya saja tanpa membaca isinya. Bahkan *link* yang tidak bisa dibuka (*dead links*) pun langsung di-*forward* tanpa dicek terlebih dulu.

Tentang polarisasi kelompok, Ardi menceritakan hasil eksperimen yang dilakukannya. Ketika orang-orang sekelompok dikumpulkan, mereka akan berpikir dengan mengedepankan solidaritas kelompok. Karena mengedepankan solidaritas kelompok, *group think*-nya menguat. Anggota kelompok berusaha mempertahankan konsensus kelompok. Akibatnya, kemampuan berpikir kritis mereka tidak bekerja. Sebuah eksperimen di Perancis dengan mengumpulkan orang-orang yang tidak suka kepada Amerika Serikat dan menyukai *Charles de Gaulle* (simbol patriotisme dan kemandirian Perancis). Hasil eksperimen ini menunjukkan, orang-orang yang kadar ketidaksukaan dan kesukaannya sebelum dikumpulkan berada pada skor 5—6, setelah dikumpulkan dan berdiskusi bersama, skornya meningkat menjadi 9. Catatan penulis, terkait polarisasi kelompok ini

berkorespondensi dengan intuisi sosial (*social intuition)* yang dipresentasikan di 2.2.5**.**

Dengan demikian, Ardi menyimpulkan bahwa radikalisme tumbuh subur ketika poliarisasi kelompok dan *group think* menonjol. Bias kelompok yang dibiarkan akan mengganggu proses integrasi sosial. Untuk meminimalisasi bias kelompok, diperlukan validasi informasi secara konsisten dan atraktif, serta inisiasi dialog antar berbagai macam kelompok sosial.

Diskusi

Presentasi Ardi menyadarkan kita bahwa bias, tanpa disadari, berkontribusi terhadap proses berpikir dan bisa mengganggu kejernihan berpikir kita. Setiap orang dari kita dapat mengalami bias. Di kubu mana pun kita berada, bias selalu mengikuti. Bias inilah yang menghambat terjadinya *tabayyun* untuk memahami alasan, konteks, atau sudut pandang orang/kelompok lain. Bias juga menjadi penghambat terwujudnya dialog di antara kelompok yang berbeda pandangan. Ironisnya, sulit berdialog karena bias terjadi di zaman internet, yang seharusnya sikap dan posisi (*stance*) dua kelompok yang berbeda dapat dicari dan dibaca dengan mudah. Akhirnya, kesadaran bahwa kita adalah

makhluk yang bias merupakan langkah penting untuk koreksi diri, di kubu mana pun kita berada.

2.2.7 Prof. Dr. Hamdi Muluk, M.Si. (4 Mei, 2018)

Proses Psikologis Menjadi Radikal dan Bagaimana Mencegahnya

Prof. Dr. Hamdi Muluk, M.Si. (selanjutnya disebut Muluk) adalah guru besar Fakultas Psikologi, Universitas Indonesia, Jakarta. Minat Muluk pada bidang psikologi politik. Muluk termasuk pendiri Laboratorium Psikologi Politik Universitas Indonesia, Jakarta, sekaligus pengamat politik yang aktif menyampaikan opini kepada publik terkait isu suku, agama, ras, dan antargolongan (SARA) dalam pemilu dan pilkada. Muluk juga sebagai humas Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT). Presentasi Muluk di kajian PPMPI, tidak meninjau persoalan ekstremisme secara luas melainkan membatasi diskusi pada kekerasan dan terorisme atas nama agama. Muluk tidak memakai pendekatan teoretis untuk menjelaskan *psychodynamic* pelaku kekerasan dan terorisme atas

nama agama, melainkan memakai perspektif politis. Muluk menekankan bahwa psikologisme atau menjelaskan persoalan terorisme secara psikologis bisa berbahaya karena mengalihkan perhatian kita dari masalah yang sesungguhnya. Menurut Muluk, masalah yang sesungguhnya itu adalah fundamentalisme Islam dan penggunaan doktrin jihad untuk mencapai tujuan politik, ekonomi, sosial, dan agama dengan menggunakan kekerasan.

Menurut Muluk, terorisme harus dipahami sebagai proses pemilihan strategi dalam rangka *asymmetric warfare* antara kelompok-kelompok tertentu dalam Islam dengan negara (pemerintah). Sebagai strategi, kelompok-kelompok Islam tersebut mencari simpati masyarakat luas. Muluk memaparkan secara rinci proses radikalisasi agama dengan menggunakan model tangga menuju terorisme *(staircase to terrorism*) yang disusun oleh ahli terorisme Fathali Mogaddam. Proses tersebut bermula dari tahap pencarian makna hidup oleh orang-orang yang merasa diperlakukan tidak adil atau dihina (dipermalukan). Pencarian makna hidup menjadi anak tangga pertama sekaligus fase kritis yang bisa menyebabkan seseorang menganut kekerasan setelah melalui serangkaian indoktrinasi suatu ideologi. Pada sesi tanya jawab, Muluk menjawab bahwa proses model tangga

menuju terorisme bisa berlaku pada ideologi apa pun, baik agama maupun sekuler. Namun, ideologi yang dimaksud Muluk dalam presentasinya di PPMPI adalah ideologi terlarang, yaitu Islam salafi/jihadi, berhadapan dengan negara yang berideologi Pancasila. Untuk mengurangi daya tarik Islam salafi/jihadi, menurut Muluk, langkah yang harus dilakukan oleh pemerintah adalah membuat narasi tandingan (*counter narrative*) dan melakukan imunisasi pemikiran (*cognitive immunization*), baik melalui dunia pendidikan maupun melalui pembatasan ketat media informasi oleh Kementerian Komunikasi dan Informasi RI.

Diskusi

Pertarungan ideologi adalah kata kunci dalam perang asimetris antara kelompok Islam tertentu dan negara. Demikianlah inti presentasi Hamdi Muluk. Selebihnya, tidak banyak wawasan baru yang bisa disarikan dari presentasi yang mengajukan pandangan politis yang sudah jamak kita dapat dari membaca berita-berita di media. Sayangnya, Muluk tidak menjelaskan perspektif lain yang menambah pengetahuan kita. Penjelasan lebih lanjut tentang psikologi politik terorisme bisa ditelaah

dalam buku yang diedit oleh Chris E. Stout, yaitu *Terrorism, Political Violance and Extremism.*[33]

2.2.8 Ali Mashuri, M.Sc. (8 Juni, 2018)

Deradikalisasi Teroris:
Tinjauan Psikologi Sosial

Ali Mashuri, M.Sc. (selanjutnya disebut Mashuri) adalah pengajar di Fakultas Psikologi Universitas Brawijaya, Malang, yang memiliki minat pada bidang Psikologi Sosial. Pada saat menjadi narasumber di kajian PPMPI, Mashuri sedang menyelesaikan program doktor di *Experimental and Applied Psychology* di Virje Universitet, Amsterdam, Belanda, dengan riset berjudul *Dealing with Separatism Conflict in Indonesia: Examining an Interactive Model of Conflict De-escalation and Resolution*. Riset tersebut meneliti kelompok separatis di Indonesia dengan menggunakan perspektif psikologi sosial. Presentasi Mashuri di kajian

[33] Stout, Chris E., ed. 2017. *Terrorism, Political Violence, and Extremism.* California: Praeger.

PPMPI berjudul *Deradikalisasi Teroris: Tinjauan Psikologi Sosial*.

Sebagaimana telah dibahas sebelumnya, kita harus hati-hati untuk tidak menyamakan frasa ekstremisme beragama dengan terorisme. Dua frasa ini bukan sinonim. Terorisme adalah salah satu bentuk ekstremisme, baik karena agama atau yang lain. Banyak orang bersikap ekstrem dalam beragama, tetapi tidak serta-merta menjadi teroris. Ekstremis belum tentu teroris. Definisi terorisme, menurut Mashuri, adalah:

*"Aksi kekerasan dalam skala domestik maupun internasional, yang diarahkan kepada masyarakat sipil (*non-combatants*), dan bukan dalam keadaan perang. Dalam kasus tertentu, aksi kekerasan teroris diarahkan ke aparat pemerintah. Aksi kekerasan dilakukan teroris untuk mencapai tujuan-tujuan politis dengan menciptakan rasa takut, menebarkan ancaman dan paksaan kepada masyarakat."*

Ada dua hal yang harus diperhatikan dari definisi terorisme di atas, yaitu kekerasan yang dilakukan secara sengaja dan tujuan politis. Dua hal ini saling terkait satu sama lain. Pertanyaannya, mengapa aksi teroris harus dengan kekerasan? Apa yang ingin dicapai dengan kekerasan itu?. Menurut Mashuri, teroris beraksi dengan

kekerasan, karena mereka percaya bahwa penggunaan kekerasan adalah cara yang paling efektif untuk mencapai tujuan ideologis. Pertanyaan selanjutnya, apakah agama membolehkan pemakaian kekerasan untuk mencapai tujuan ideologis? Dua pertanyaaan ini akan dibahas di akhir bagian ini.

Sebagaimana dua narasumber sebelumnya, Primaldhi dan Muluk yang sama-sama berasal dari Fakultas Psikologi Universitas Indonesia, Mashuri juga menjelaskan terorisme sebagai dinamika kelompok. Artinya, tindakan yang dilakukan dalam rangka mencapai tujuan politis. Tujuan politis itu tidak lain kekuasaan kelompok. Ketiga narasumber juga mengatakan hal yang sama, "Profil teroris sama dengan orang pada umumnya dalam hal psikopatologi. Teroris bukan orang yang mengalami gangguan jiwa. Kita semua bisa menjadi teroris".

Mashuri menunjukkan data bahwa lebih dari 95% aksi terorisme dilakukan oleh kelompok. Aksi terorisme kelompok berskala lebih besar dan lebih merusak ketimbang aksi terorisme individual.

> Catatan penulis. Kita tidak bisa mengabaikan adanya pelaku teror perorangan, yang disebut *lone wolf terrorist*. Mereka melakukan aksi teror secara individual tanpa

terikat dengan organisasi tertentu, tanpa koordinasi, dan tanpa struktur komando. Prevalensi kejadian *lone wolf terrorism,* dilaporkan, terus meningkat akhir-akhir ini[34]. Penulis menemukan sebuah studi pustaka yang dilakukan oleh Sarah Teich pada 2013. Studi ini menunjukkan bahwa pelaku *lone wolf terrorist,* umumnya, penderita psikopatologi (kelainan jiwa), antisosial, dan tidak cakap bergaul (*social ineptitude*)[35].

Studi Teich yang menggunakan perspektif psikopatologi penting diperhatikan karena mengarah pada kesimpulan bahwa penyumbang terbesar ketidakseimbangan jiwa pelaku teror adalah kecemasan (*anxiety*), depresi, *obsessive compulsory disorder* (OCD), kelainan kepribadian, dan kesepian timbul karena penyakit sosial (*social pathology*). Contoh penyakit sosial, antara lain,

---

[34] Mengenai *lone-wolf terrorism* yang meningkat dapat dicek di link ini: https://www.pbs.org/wgbh/frontline/article/lone-wolf-attacks-are-becoming-more-common-and-more-deadly/ dan https://www.brookings.edu/blog/markaz/2017/03/15/can-lone-wolves-be-stopped/, diakses pada 20 Juli 2018.

[35] Teich, Sarah. 2013. *Trends and Developments in Lone Wolf Terrorism in the Western World: an Analysis of Terrorist Attacks and Attempted Attacks by Islamic Extremists.* Diakses dari https://i-hls.com/wp-content/uploads/2013/11/Lone-Wolf-Sarah-Teich-2013.pdf, 20 Juli 2018.

masalah perkawinan, pengangguran, tekanan pekerjaan, kemiskinan, penggunaan obat terlarang, dan beragam tindakan kriminalitas.

Penyakit sosial di masyarakat kota tumbuh subur sebagai efek samping pembangunan, urbanisasi, dan globalisasi. Yang juga termasuk efek samping pembangunan adalah gangguan kejiwaan pada korban perang/konflik dan pengungsi (*forced migrant*). Perlu dicatat, penyakit sosial yang dijadikan contoh di sini tidak terkait sama sekali dengan ajaran agama apa pun. Sayangnya, hingga kajian PPMPI berakhir, sudut pandang psikopatologi tidak pernah mengemuka sebagai fokus kajian para narasumber di perguruan tinggi kita.

Selain itu, Mashuri mengelaborasi pelaku aksi teror yang disebut jihadis. Ada dua macam jihadis: *pragmatic jihadist* (dapat dikatakan jihadis yang pragmatis ini adalah pelaku bayaran. Pemahaman mereka mengenai ideologi jihadisme masih setengah-setengah), dan *idealistic jihadist* (jihadis yang pemahaman ideologinya sudah baik dan mendalam). Program penjinakan pelaku teror yang dikenal dengan program deradikalisasi,

menurut Mashuri, seyogiyanya menyasar kelompok jihadis pragmatis, karena kemungkinan berhasilnya lebih besar dibanding menyasar kelompok jihadis idealis. Deradikalisasi berbeda dengan *disengagement*. Deradikalisasi adalah proses ketika seseorang bersedia secara sukarela meninggalkan ideologi radikalnya. *Disengagement* adalah proses ketika seseorang mengubah perilaku radikalnya (tidak memakai kekerasan dan meninggalkan kelompok radikal), tetapi tetap memegang teguh ideologi radikalnya. Organisasi teroris juga terbagi menjadi dua kategori besar, yaitu jaringan teroris global dan lokal. Oleh karena itu, program deradikalisasi, menurut Mashuri, akan efektif mencapai tujuan yang direncanakan bila menyasar jaringan teroris lokal. Sedang, jaringan teroris global jauh lebih sulit dijinakkan.

Lebih lanjut, Mashuri menerangkan bahwa setiap orang bisa menjadi teroris mealui tahapan piramida aksi radikal. Tahapan aksi radikal tersebut meliputi: 1. Awalnya orang biasa dan berpandangan netral; 2. Lalu, terpengaruh ideologi jihadis, kemudian menjadi simpatisan biasa. 3. Setelah itu, bisa dilanjutkan dengan dia menjadi anggota organisasi radikal. 4. Terakhir adalah tahap ketika dia lebih dari sekadar bersimpati, yaitu ketika dia merasa bertanggung jawab (memiliki

kewajiban moral) untuk mewujudkan cita-cita ideologi jihadis.

Tahap terakhir, yang keempat, adalah fase ketika seseorang dibaiat menjadi anggota kelompok teroris (berkorespondensi dengan presentasi Al Chaidar di 2.1.5). Namun, menurut Mashuri, ada satu masalah terorisme yang belum bisa dijelaskan oleh para pakar. Apa yang membuat seseorang berubah dari sekadar beropini radikal menjadi benar-benar memutuskan untuk melakukan tindakan teror? Data kuantitatif menunjukkan, hanya sedikit Muslim yang beropini radikal, benar-benar melakukan tindakan teror. Ada *polling* yang menunjukkan 5% (sekitar 50.000) dari satu juta Muslim di Inggris yang membenarkan aksi bom bunuh diri, tetapi hanya beberapa ratus yang ditangkap terkait aksi terorisme. Demikian juga angka yang kurang lebih sama terjadi di Amerika Serikat.

Catatan penulis, Stephen K. Rice dalam artikelnya, *Emotions and Terrorism Research: A Case for a Social-Psychological Agenda*[36] melontarkan usulan kepada disiplin ilmu kriminologi dan keadilan bagi pelaku

[36] K. Rice, Stephen. 2009. "Emotions and Terrorism Research: A Case for A Social-Psychological Agenda". *Journal of Criminal Justice.* 37: 248—255.

kriminal *(Criminal Justice*) untuk meneliti dengan serius bagaimana reaksi manusia ketika dihina, dilecehkan, muak, balas dendam, dan mengalami *moral outrage* (kemarahan akibat panggilan moral setelah menyaksikan ketidakadilan dan kebejatan). Hal ini bisa jadi merupakan pemicu keputusan seseorang bertindak teror.

Menjinakkan teroris atau deradikalisasi, dapat dilakukan melalui pendekatan keras (*hard*), yaitu dengan menangkap dan menghukum. Pendekatan yang keras ini hanya efektif untuk jangka pendek saja. Selain pendekatan keras, juga bisa melalui pendekatan lunak (*soft*). Ada tiga komponen pendekatan lunak (*soft approach*), yaitu:

1. Kognitif. Menundukkan pikiran dengan jalan mengubah ideologi yang dianut pelaku teror. Meluruskan tujuan politis, misalnya dalam konteks Islam, adalah mengenai negara dan khilafah. Meluruskan konsep keislaman, khususnya mengenai *jihad*, *takfir, hakimiyyah*, dan *shahada*.
2. Afektif. Menundukkan hati pelaku teror agar bersedia menerima ideologi moderat. Caranya, misalnya, dengan membiayai

pendidikan anak, memberi keterampilan pada istri, menjanjikan pekerjaan ketika sudah bebas, dan lainnya.

3. Sosial. Mengintegrasikan kembali pelaku teror ke masyarakat dengan terlebih dulu membekali keterampilan sosial seperti toleransi dan percaya pada orang lain.

Dalam rangka pelaksanaan program deradikalisasi, Pemerintah Indonesia juga memblokir situs maupun medsos penyebar ideologi radikal. Pemerintah, selanjutnya, menciptakan situs-situs yang menebarkan ideologi moderat.

Akhirnya, Mashuri mempresentasikan tantangan dalam pelaksanaan program deradikalisasi. Tantangan tersebut meliputi:

1. Diperlukan sistem global yang kondusif. Namun, Indonesia kurang memiliki posisi tawar politik (*political bargaining position)* yang kuat untuk mengupayakan sistem global yang kondusif.
2. Mengurangi persepsi ancaman Barat terhadap Islam dan Muslim. Tambahan penulis, kebijakan politik luar negeri Amerika Serikat dan blok Eropa Barat yang terus mendiskreditkan dan merugikan umat Islam di

berbagai belahan dunia meningkatkan persepsi ancaman Barat terhadap Islam. Kebijakan politik yang merugikan Islam dan Muslim ini dengan mudah dibaca/diakses melalui perangkat teknologi dan informasi.

3. Mengurangi ketertarikan masyarakat pada teori konspirasi. Tambahan penulis, yang percaya pada teori konspirasi bukan hanya umat Islam atau orang Indonesia. Evan Stewart mengemukakan bahwa masyarakat yang kurang percaya terhadap negara demokrasi dan media, juga merasa tidak berdaya ketika dihadapkan dengan percaturan politik dan ekonomi, percaya pada teori konspirasi. Menurut Stewart, di masyarakat Amerika Serikat pun, kecurigaan terhadap konpirasi cukup tinggi, umumnya tertuju pada kelompok rahasia, Illuminati[37]. Artikel di situs Stockholm Universitet, juga memaparkan alasan-alasan mengapa teori konspirasi selalu menarik dan sulit dihindari. Di Belanda, berdasarkan artikel tersebut, kepercayaan pada konspirasi cukup tinggi, terutama

[37] Stewart, Evan. 2017. *What Drives Conspiracy theories*. Diakses dari https://thesocietypages.org/socimages/2017/12/05/what-drives-conspiracy-theories/, tanggal 5 Mei 2018.

kepada kelompok rahasia Illuminati[38] dan kepada konspirasi industri farmasi yang alih-alih membuat orang sehat justru menjadikan orang sakit. Tujuan konspirasi itu agar masyarakat terus tergantung kepada obat-obatan. Contoh lain adalah konspirasi tentang penyebab serangan 11 September (9/11) ke menara kembar *World Trade Center* di New York, Amerika Serikat yang dituduhkan pada al-Qaeda.

Diskusi

Komentar penulis atas presentasi Mashuri ini sebagai catatan untuk kajian PPMPI sekarang dan bahan untuk dipertimbangkan pada kajian berikutnya. Belakangan, serangan teroris dan bom bunuh diri yang dilakukan kelompok Islam meningkat. Hal ini perlu pengkajian secara sistematis dan mendalam mengenai hubungan antara agama Islam dengan kekerasan. Kajian itu harus memakai pendekatan akademis (keilmuwan). Pertanyaan yang perlu dijawab, apakah Islam membolehkan

[38] Tanpa pengarang. 2017. *What Makes Conspiracy Theories Appealing?* Diakses dari https://www.socant.su.se/english/about-us/news/what-makes-conspiracy-theoriesappealing-1.349910, tanggal 5 Mei 2018.

pemakaian kekerasan untuk mencapai tujuan politis? Untuk menjawabnya, diperlukan tinjauan teologis yang melibatkan pakar hukum Islam, pakar sejarah Islam, ahli tafsir, dan ulama. Topik mengenai Islam dan kekerasan dapat dipertimbangkan sebagai topik kajian PPMPI berikutnya.

Fokus kajian PPMPI kali ini adalah mengapa dan bagaimana seseorang bisa bersikap ekstrem dalam beragama, dan bagaimana cara menghindari tindakan kekerasan. Perspektif yang digunakan adalah ilmu manusia (*human sciences*), khususnya psikologi dan sosiologi. Para narasumber mengajukan berbagai pendekatan teoretis untuk menjelaskan mengapa dan bagaimana seseorang menjadi ekstrem. Berdasarkan perspektif ilmu sosial, proposisi yang diajukan Mashuri tentang kaitan penggunaan kekerasan dengan tujuan politis, mengingatkan kita pada Karl Marx, filsuf, sosiolog, ekonom, dan pakar sejarah, yang mencetuskan paham komunisme (aliran ekstrem dalam sosialisme). Marx meyakini kekerasan (*violence*) sebagai bidan yang membantu kelahiran sejarah (*midwife of history*). Bagi Marx, kekerasan adalah jalan untuk mencapai tujuan politis. Sistem demokrasi, menurut Marx, tidak mungkin memberi kesempatan kepada kelompok di luar elite borjuis. Pandangan semacam ini dalam sosiologi

dikenal dengan sebutan *the iron law of oligarchy*. Teori politik *the iron law of oligarchy* dikembangkan oleh sosiolog Jerman Robert Michels dalam bukunya *Political Parties* yang terbit pada 1915. Menurut tesis *the iron law of oligarchy*, semua organisasi (termasuk masyarakat), bahkan juga organisasi yang berkomitmen pada sistem demokrasi, pada akhirnya akan terjatuh ke tangan kekuasaan segelintir elit. Karena itu, Marx mengadvokasi kekerasan, terror, dan revolusi. Marx mengatakan, misalnya:

"Force is the midwife of every old society which is pregnant with a new one. It is itself an economic power."[39]

"In actual history, it is a notorious fact that conquest, enslavement, robbery, murder, in short, force, play the great part."[40]

"There is only one way to shorten and ease the convulsions of the old society and the bloody birth pangs of the new—revolutionary terror."[41]

---

[39] Marx, Karl. 1887. *Capital: A Critique of Political Economy, Vol 1*. Moscow: Progress Publisher, h. 534.

[40] Ibid., h. 507.

[41] Marx, Karl. 1848. "The Victory of the Counter-Revolution in Vienna". *Neue Rheinische Zeitung.* No. 136, November.

"There is only one way in which the murderous death agonies of the old society and the bloody birth throes of the new society can be shortened, simplified and concentrated, and that way is revolutionary terror."[42]

Dengan demikian marxisme/komunisme termasuk ideologi yang membenarkan penggunaan kekerasan untuk memenuhi kebutuhan dan mencapai tujuan politik. Sasaran penggunaan kekerasan tersebut adalah pihak-pihak yang dianggap bertanggung jawab untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Paham komunisme/sosialisme otomatis mendukung semua bentuk perlawanan terhadap imperialisme/kolonialisme di masa lalu hingga kini. Mashuri menampilkan sebuah tabel yang menunjukkan berbagai kelompok yang memperjuangkan cita-citanya secara radikal, tetapi tanpa digerakkan oleh motivasi agama apa pun. Dengan kata lain, mereka adalah kelompok radikal sekuler. Di antara kelompok tersebut adalah:

1. Kelompok nasionalis (termasuk gerakan separatis kesukuan). Contohnya pada era sekarang adalah Euskadi Ta Askatasuna (ETA)

[42] Karl Marx (1848), 'The Victory of the Counter-Revolution in Vienna', *Neue Rheinische Zeitung* No. 136, November

di Spanyol, Irish Republican Army (IRA) di Irlandia, Palistine Liberation Organisation (PLO) di Palestina, Partiya Karkeren Kurdistane (PKK) di Turki, dan Tamil Tigers di SriLanka.

2. Kelompok ekstrem sayap Kanan, yaitu kelompok yang di negara Barat memperjuangkan superioritas ras kulit putih (*white supremacists*) seperti Ku Klux Klan di Amerika Serikat, dan Pegida di Jerman. Pegida (Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes/Patriotic Europeans Against the Islamisation of the West) gencar melakukan perlawanan terhadap, yang mereka anggap, sebagai Islamisasi Eropa.
3. Kelompok ekstrem sayap Kiri yang memperjuangkan pemerataan pendapatan. Kelompok ini memandang kapitalisme sebagai sumber semua ketidakadilan dan kejahatan di masyarakat. Contohnya adalah Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) di Colombia, Red Army Faction di Jerman, Red Brigade di Italia, dan the Revolutionary People's Liberation Party-Front di Turki.
4. Kelompok pejuang dengan isu-isu tertentu, misalnya isu lingkungan hidup, hak asasi hewan, dan antiaborsi. Contohnya adalah

Earth Liberation Front di Inggris, Earth First di Amerika Serikat, Animal Liberation Front di banyak negara, dan Army of God di Amerika Serikat.

Jadi, kita dapat mengetahui bahwa ideologi radikal dan kelompok radikal bukan cuma ada di kelompok Islam. Berdasarkan perspektif marxis yang dipaparkan di atas, kita mempunyai penjelasan alternatif dari sudut pandang ilmu politik, ekonomi, dan sosiologi, bukan semata-mata ilmu agama, untuk menjelaskan persoalan terorisme kelompok Islam. Banyak pengamat dan analis dengan latar belakang ilmu sosial, khususnya perspektif marxis, melihat etiologi (sebab-sebab) meningkatnya terorisme kelompok Islam yang muncul dan berkembang di awal abad ke-21 bersifat *unIslamic*. Artinya, penyebabnya tidak ada hubungannya dengan ajaran Islam. Pandangan semacam ini diungkapkan, sebagai contoh, oleh Shmuel Bar dalam artikelnya di situs Hoover Institution, Stanford University[43], dan pakar marxis Gareth Jenkins dalam artikelnya di

[43] Bar, Shmuel. 2004. *The Religious Sources of Islamic Terrorism*. Diakses dari https://www.hoover.org/research/ religious-sources-islamic-terrorism, 20 Juli 2018.

Marxists Organization[44]. Menurut Bar dan Jenkins, penyebab utama radikalisasi kelompok Islam adalah politik (konflik Israel-Arab, politik luar negeri Amerika Serikat, dan lain-lain), budaya (perlawanan terhadap dominasi dan kolonialisme oleh budaya Barat), sosial (kemiskinan, keterasingan, dan lainnya).

Gareth Jenkins bahkan mengklaim bahwa semua teroris Islam pasti terilhami paham marxisme. Berdasarkan pengamatan Jenkins, mayoritas pernyataan para teroris selalu berisi isu ketidakadilan dan penjajahan pada negara-negara Islam. Lebih lajut, Jenkins mengatakan:

"Tidak ada yang baru. Tidak ada yang berasal dari Islam. Semua metode perlawanan yang dipakai teroris Islam, termasuk dengan jalan meledakkan diri, sudah ada sejak lama dalam perlawanan kelompok-kelompok marxis."[45]

Bom bunuh diri juga bukan khas kelompok Islam. Metode bom bunuh diri justru pertama kali

---

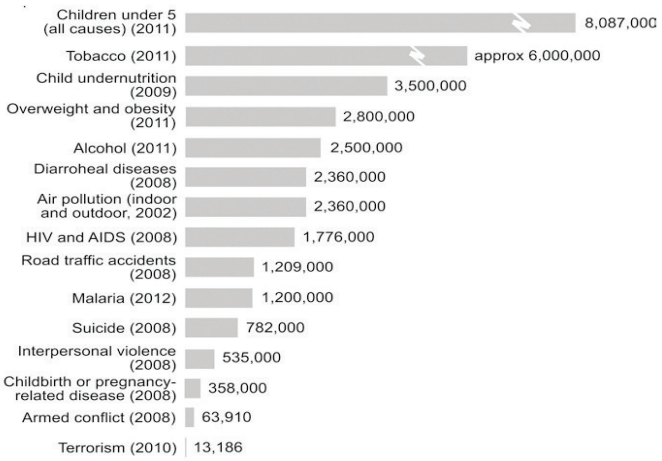
[44] Jenkins, Gareth. 2006. *Marxism and Terrorism*. Diakses dari https://www.marxists.org/history/etol/writers/jenkins/2006/xx/terrorism.html, 20 Juli 2018.

[45] Jenkins, Gareth. 2006. *Marxism and Terrorism*. Diakses dari https://www.marxists.org/history/etol/writers/jenkins/2006/xx/terrorism.html, 20 Juli 2018.

dipakai oleh kelompok Tamil Tigers di Sri Lanka yang berideologi *marxist-leninist* meski mereka berlatar belakang Hindu. Metode bom bunuh diri yang dipakai disebutnya sebagai politik putus asa *(the politics of despair*) karena mereka tidak mungkin bisa menandingi para kapitalis yang memiliki senjata dengan perangkat teknologi canggih. Menurut Jenkins, ironis ketika kelompok Kiri (marxis) ikut mengutuk kelompok islamis hanya karena mereka memakai agama dalam perjuangannya. Lebih lanjut, Jenkins berpandangan bahwa kita tidak bisa mengatasi masalah terorisme sebelum kita mengakui kekejian imperialisme Barat dan rasisme islamofobia yang diterima umat Islam selama ini.

Sebelum menutup ringkasan ini, marilah kita melihat data korban jiwa akibat terorisme dibandingkan dengan kematian karena sebab lain dalam statistik dunia. Data tersebut disajikan di situs OXFAM[46]. OXFAM adalah konfederasi 20 lembaga swadaya masyarakat yang bekerja di 90 negara untuk mengentaskan kemiskinan dan ketidakadilan. Data tersebut adalah:

[46] Diakses dari https://oxfamblogs.org/fp2p/what-if-we-allocated-aid-based-on-how-much-damage-something-does-and-whether-we-know-how-to-fix-it/, 20 Juli 2018.



Data global ini menunjukkan bahwa angka kematian akibat terorisme hanya 0,04%. Jika dibandingkan dengan kematian akibat kebiasaan merokok (*tobacco*) yang mencapai 20%, maka berarti 500 kali dari korban terorisme. Pertanyaannya, jika angka kematian akibat merokok 500 kali lebih besar dari korban terorisme, mengapa organisasi-organisasi Islam disibukkan dengan terorisme dan tidak sedikit pun menyentuh masalah rokok yang melanda umatnya? Bukankah merokok seharusnya lebih mudah disepakati sebagai perbuatan yang menzalimi diri sendiri (*self harm*), hampir sama dengan bom bunuh diri?

Dengan menggunakan perspektif marxis, kita bisa mengatakan bahwa terlalu besar energi dan

biaya yang telah dihabiskan untuk memerangi terorisme, apalagi dengan proyek raksasa *global war on terror* yang begitu dahsyat menghancurkan negara-negara Islam beserta kehidupan sosial, ekonomi, budaya, dan peradaban Islam. Demikianlah pandangan para pakar yang melihat permasalahan terorisme secara objektif, seperti Alain Gabon dari Virginia Wesleyan University, Virginia Beach, Amerika Serikat dalam wawancara dengan Rahman Dag[47], Richard A. Clarke dalam bukunya *Against All Enemies: Inside America's war on Terror,*[48] serta Prof. Edwin Bakker dari Institute of Security and Global Affairs, Leiden University dalam kuliahnya.[49]

---

[47] Dag, Rahman. 2018. "Terrorism in Syria and Beyond: An Interview with Prof. Alain Gabon". *Political Reflection*. 17, 8—20.

[48] Clarke, Richard A. 2004. *Against All Enemies: Inside America's War on Terror*. New York, Amerika Serikat: Free Press.

[49] Kuliah Edwin Bakker dapat dilihat di link: https://www.coursera.org/lecture/terrorism/3-3-assumption-terrorism-is-increasingly-lethal-4vw7y.

2.2.9 Drs. Sentot Haryanto, M.Si. (23 Juli, 2018)

Mungkinkah Seorang Religius juga Ekstremis?

Drs. Sentot Haryanto, M.Si. (selanjutnya disebut Haryanto) adalah pengajar di Fakultas Psikologi, Universitas Gajah Mada, Yogyakarta. Fokus kajian Haryanto adalah psikologi agama. Presentasi Haryanto di kajian PPMPI berjudul *Mungkinkah Seorang Religius juga Ekstremis*?

Presentasi Haryanto memotret problem psikologis yang dialami manusia di zaman global ini. Zaman yang juga dianggap sebagai era revolusi industri tahap 4.0 ini ditandai dengan perubahan cepat dan drastis di segala bidang kehidupan. Meskipun membuat banyak kemudahan, revolusi industri tahap 4.0 juga membuat kehidupan semakin rumit dan kompleks. Celakanya, tidak semua orang siap menghadapinya. Banyak orang menjalani hidup dalam kehampaan makna (*meaninglessness*). Kehidupan yang tanpa makna menyebabkan orang dengan mudah mengikuti siapa saja yang ditemui dan dapat memberikan makna dalam hidupnya. "Kalau betemu Barisan Serbaguna Anshor

(Banser), dia akan jadi Banser, kalo bertemu ISIS, dia akan jadi ISIS," demikian kata Haryanto. Menurut Haryanto, pada dasarnya manusia, tanpa sadar, selalu mencari Tuhan yang akan menjadi sesembahan. Jadi, ketika ruang Tuhan yang berada jauh di dalam jiwanya kosong, dia akan menuhankan apa saja.

Dengan latar zaman global, presentasi Haryanto menampilkan beberapa contoh kehidupan beragama masyarakat Muslim di Indonesia, yang dipenuhi dengan inkonsistensi menyikapi ajaran agama. Inkonsistensi tersebut meliputi kepribadian terbelah, mendewakan akal pikiran, *labeling* Islam, Islamofobik, dan stereotipe oleh media.

Kepribadian terbelah ditandai dengan kesenjangan antara ajaran dan praktik ajaran agama, antara apa yang seharusnya dan kenyataan di lapangan. Misalnya, banyak orang yang melaksanakan shalat tetapi tetap melakukan maksiat, banyak orang yang menunaikan ibadah haji dengan uang hasil korupsi. Mendewakan akal pikiran ditandai, misalnya, banyak orang yang menyatakan beragama tetapi ragu akan keberadaan Tuhan, menyatakan diri beragama tetapi ragu akan kebenaran agama yang dianutnya. *Labeling* Islam ditandai dengan pembuatan stigma-stigma dengan memberi label terhadap Islam. Misalnya, Islam Nusantara

yang moderat dan toleran versus Islam Arab yang garis keras. Pemberian label seperti ini, menurut Haryanto, justru memperkeruh keadaan, bukan menyelesaikan permasalahan. Islamofobik ditandai dengan pengakuan sebagai Muslim tapi justru memusuhi Islam, baik dilakukan secara sadar atau tidak. Stereotipe oleh media ditandai dengan pencitraan Islam sebagai agama teroris, kekerasan, agama yang tidak toleran dan berbagai citra negatif lainnya.

Inkonsistensi menyikapi agama akan bergerak ke arah dua kutub, yaitu ateisme dengan meninggalkan agama dan ekstremisme. Akibatnya, masyarakat seakan-akan dihadapkan pada pilihan, apakah kalau religius berarti harus ekstrem? Kembali ke pertanyaan awal, apakah mungkin seorang yang religius menjadi ekstrem? Kalau pertanyaan terkait mungkin tentu jawabnya adalah mungkin saja. Mulai zaman Nabi Muhammad saw. sudah ada nabi palsu. Namun, kalau pertanyaan mengenai apakah Islam mengajarkan terorisme, kekerasan, dan intoleransi? Menurut Haryanto, jawabannya tidak, karena makna Islam sendiri adalah kedamaian, keselamatan, dan kesejahteraan. Dalam Islam barang siapa membunuh jiwa tanpa ada alasan yang dibenarkan oleh agama, maka sama saja membunuh seluruh makhluk di muka bumi

ini. Oleh karena itu, Haryanto berpendapat, sudah seharusnyalah institusi pendidikan Islam seperti UNUSA, yang mempunyai daya, perangkat, sumber daya manusia (SDM), sarana-prasarana, komunitas, dan tradisi, juga harus berani mengkaji psikologi Islam, yaitu psikologi transenden. Kajian psikologi Islam ini harus menelaah manusia secara utuh menurut pandangan Islam. Selain itu, kajian psikologi Islam harus komprehensif dalam melihat masalah manusia, bukan hanya fisik dan psikis tapi juga harus sampai pada hati, roh, dan nafsu. Dengan demikian, akan terbentuk pandangan psikologi yang holistik (dunia akhirat). Lembaga pendidikan Islam seperti UNUSA, menurut Haryanto, harus berani merintis program studi psikologi Islam, beserta tradisi penelitian dan kajian ilmiahnya. Kajian psikologi Islam akan menjawab bahwa Islam adalah agama yang memberikan rahmat bagi seluruh alam, *rakhmatan li al 'alamin*.

Diskusi

Ada empat hal menarik untuk didiskusikan dari presentasi Haryanto, yaitu: *pertama*, pandangan psikologi agamanya. Menelaah manusia yang selalu dalam keadaan mencari Tuhan merupakan pandangan yang bukan arus utama (*mainstream)*

di dalam disiplin ilmu psikologi modern. Uraian tentang konflik antara psikologi agama dan psikologi modern dapat dibaca di pengantar seksi 2.2. Pandangan bahwa manusia selalu dalam keadaan mencari Tuhan adalah ciri khas psikologi spiritual yang tidak memiliki tempat di pemikiran psikologi modern.

Kedua, implikasi lanjutan dari pandangan psikologi agama Haryanto yang mengatakan, "Jika ruangan Tuhan yang ada dalam jiwa seseorang kosong, orang itu akan menuhankan apa saja," bisa dianggap, oleh kelompok sekuler nasionalis, sebagai pandangan radikal. Doktrin seperti inilah yang selama ini, oleh kelompok sekuler nasionalis, dianggap bermasalah dengan agama yang tidak membolehkan umatnya 'menuhankan' negara atau tanah air dalam bentuk kesetiaan totalnya. Persoalan ini merupakan perdebatan abadi yang sudah berlangsung berabad-abad, bukan hanya pada Islam tetapi Kristen.

Ketiga, saat Haryanto menyebut Alquran, Surat Al-Maidah ayat 32, *Barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya*, mengingatkan penulis pada argumen pemikir yang

menentang keras militerisme di negara-negara Islam. Mereka memakai ayat yang sama untuk menekankan bahwa hukum membunuh bukan hanya berlaku pada kelompok teroris, tapi juga untuk tentara. Membunuh satu orang karena perintah negara sama dengan membunuh manusia seluruhnya.

Keempat, yang dimaksud Haryanto dengan ilmu psikologi Islam adalah psikologi yang mengenali manusia sebagai makhluk spiritual, sebagaimana dipaparkan cukup panjang di pengantar seksi 2.2.

2.2.10 Iwan Wahyu Widayat, M.Psi (31 Agustus 2018)

Gifted dan *Extremism*

Sebelum memulai, penulis perlu menyampaikan cerita kecil yang melatarbelakangi pemilihan subtopik ini. Dugaan adanya kaitan antara keberbakatan (*giftedness*) dan perilaku ekstrem muncul di benak penulis ketika meneliti tentang *existential intelligence* (kecerdasan atau bakat filsafat dan mistisisme yang diidentifikasi oleh Howard

Gardner[50]) pada individu *gifted* dalam penelitian penulis di studi master filsafat. Lalu, muncul sekali lagi ketika mendampingi tugas akhir putri penulis tahun 2015, Zakiyah Tafif, mahasiswi psikologi klinis di Universitas Airlangga, Surabaya. Tugas akhir Tafif adalah tentang depresi eksistensial pada individu *gifted* di sekolah khusus Cugenang Gifted School, Cianjur, Jawa Barat. Kepala sekolah di Cugenang Gifted School, Almarhum Cipto Triyogo, sempat mengemukakan pendapatnya bahwa pelaku teror yang terkenal, Imam Samudra, yang Triyogo kenal, adalah seorang *gifted*. Karena itu, penulis bermaksud mengundang Triyogo dalam kajian PPMPI. Dia sudah bersedia hadir, bahkan sudah memberikan topik presentasi, *Pendidikan* Gifted *sebagai Alternatif dalam Menanggulangi Perilaku Ekstrem*. Sayangnya, takdir menghendaki lain. Dia meninggal dunia sebelum sempat menghadiri undangan PPMPI.

Sebagai gantinya, kami menghadirkan narasumber dari perguruan tinggi, yang juga pakar keberbakatan (*giftedness*). Iwan Wahyu Widayat, M.Psi (selanjutnya disebut Widayat) adalah pengajar di Fakultas Psikologi, Universitas Airlangga,

[50] Gardner, Howard. 1983. *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books.

Surabaya. Keahlian Widayat adalah psikologi pendidikan dan pendidikan anak berbakat (*gifted*). Sebelumnya, Widayat tidak pernah berpikir ada kaitan antara *giftedness* dengan ekstremisme, hingga Widayat mendapat undangan dari PPMPI. Penulis menyampaikan hipotesa keterkaitan *giftedness* dengan ekstremisme kepada Widayat dengan mengajukan tiga karakteristik individu berbakat yang mungkin bisa menjadi faktor sosial emosional pemicu seseorang berperilaku ekstrem. Karakteristik itu adalah: idealis, perfeksionis, yaitu memiliki ekspektasi yang sering kelewat tinggi, dan sangat peduli dan peka terhadap keadilan *(fairness*). Bertitik tolak dari tiga karakteristik ini, Widayat mulai menelaah kemungkinan adanya keterkaitan antara *giftedness* dengan ekstremisme, dan hasilnya dipresentasikan di PPMPI.

Dalam presentasinya, Widayat menjelaskan *gifted*, atau yang dalam literatur akademik Indonesia disebut dengan individu berbakat adalah individu potensial yang ditunjukkan dengan performa luar biasa pada satu atau beberapa bidang tertentu. Bidang-bidang tersebut tidak selalu merupakan bidang akademis (pelajaran sekolah). Selain kelebihannya, individu *gifted* mempunyai kekurangan yang merepotkan. Dapat diumpamakan seperti koin yang mempunyai dua sisi, kekurangan

individu *gifted* merupakan sisi lain, atau akibat, dari kecerdasannya. Diantara kelemahan individu *gifted* yang sudah dikenali, bahkan ditulis dalam banyak artikel dan buku, adalah perfeksionis, mudah tertekan, tidak mudah senang (*happy)*, dan kaku/*rigid*. Individu *gifted* membutuhkan metode pendidikan khusus yang berbeda dengan individu normal agar mereka dapat mengelola kelebihan dan kekurangannya.

Hingga saat ini, belum ada satu rumusan definisi yang mencakup seluruh pengertian *giftedness*. Setiap definisi dan konsep yang digunakan dalam menjelaskan *giftedness*, mengukur aspek-aspek yang berbeda. Identifikasi individu *gifted* tergantung kepada konsep yang digunakan. Widayat mengemukakan definisi yang dibuat oleh sembilan orang psikolog, yaitu Joseph Renzulli, Abraham Tannenbaum, Francoys Gagné, Robert Sternberg, Annemarie Roeper, Joanne Whitmore, Barbara Clark, Linda Silverman, dan terakhir definisi dari Pusat Kajian Keberbakatan, Columbus Group di Amerika Serikat. Sebagai catatan, definisi yang dipakai di Sekolah Cugenang, Cianjur, adalah definisi Ranzulli. Ciri-ciri individu *gifted,* berdasarkan definisi Ranzulli adalah memiliki kemampuan di atas rata-rata, komitmen kuat terhadap tugas, dan kreativitas tinggi. Widayat

memberikan contoh kasus individu *gifted* di Surabaya, Maria Audrey Lukito. Dia lulus sarjana fisika pada usia 16 tahun dari the College of William and May di Virginia, Amerika Serikat. Kini, dia menjadi rohaniwati Kristen.

Selain tiga karakter yang diajukan penulis dalam hipotesisnya, Widayat menambahkan beberapa lagi yang menurutnya perlu diperhatikan. Yaitu, faktor kognitif: *dysrationalia* dan *need for closure*, dan faktor sosio-emosional: *alienation*. *Dysrationalia* dalam psikologi pendidikan didefinisikan sebagai gejala ketidakmampuan seseorang dalam berpikir dan bersikap 'rasional' meskipun orang tersebut mempunyai tingkat kecerdasan yang cukup. *Need for closure* adalah gejala psikologis yang ditandai dengan keinginan kuat mendapat jawaban yang jelas dan pasti. Orang-orang yang tergolong *gifted* sering kali menunjukkan kedua gejala kognitif di atas. *Alienation* adalah keterasingan yang timbul karena individu *gifted* tidak mudah menemukan teman yang benar-benar memahami dirinya. Menurut Widayat, ketiga karakteristik yang ditambahkannya itu bisa memperkuat hipotesis penulis tentang adanya kaitan antara keberbakatan (*giftedness*) dan perilaku 'ekstrem' beragama.

Ada catatan menarik dari presentasi Widayat ketika membahas tentang *need for closure*. Widayat menyebutkan sebuah buku karya Diego Gambetta dari the European University Institute dan Steffen Hertog dari London School of Economics, *Engineers of Jihad*.[51] Buku itu menunjukkan sebuah temuan bahwa mayoritas 'ekstremis Islam', bahkan yang tergabung ke dalam kelompok-kelompok *violent Islamist group*, adalah lulusan perguruan tinggi. Menariknya, di antara mereka, yang berasal dari bidang studi *engineering* jumlahnya 17 kali lebih besar dari bidang studi yang lain. Temuan itu menyangkal anggapan selama ini bahwa para 'ekstremis' dan pelaku kekerasan dalam Islam adalah orang-orang yang miskin dan bodoh. Menurut pengarangnya, temuan tersebut juga mengindikasikan kegagalan pembangunan ekonomi dan maraknya ketimpangan sosial di dalam masyarakat yang meresahkan orang-orang terdidik di negara-negara Islam.

Sebelum menutup, Widayat menyampaikan, sebagai pemerhati psikologi individu berbakat, dia menyayangkan potensi individu *gifted* yang tidak dikelola dengan baik. Individu *gifted*, akhirnya

[51] Gambetta, Diego dan Stefen Hertog. 2016. *Engineer of Jihad: The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

menjadi *nobody*, orang biasa dan bukan siapa-siapa di masyarakat.

Diskusi

Penulis tertarik terhadap permasalahan yang dihadapi individu *gifted.* Penulis juga memiliki keprihatinan yang sama dengan Widayat, mengenai potensi anak-anak berbakat yang tidak dimanfaatkan secara maksimal. Presentasi Widayat dan contoh kasus Maria Audrey Lukito memperkuat hipotesis adanya keterkaitan antara *giftedness* dan perilaku ekstrem. Yang dimaksud ekstrem disini tidak harus berarti negatif. Namun, presentasi Widayat belum menunjukkan bagaimana pendidikan *gifted* dapat ditawarkan untuk menanggulangi kecenderungan perilaku ekstrem. Untuk itu diperlukan penelitian khusus yang melibatkan studi interdisipliner. Di sinilah penulis ingin memperkenalkan isi tesis penulis[52] yang mengajukan pandangan bahwa *unitive worldview* perlu ditanamkan kepada anak-anak *gifted* sejak kecil sebagai tandingan *rational worldview* yang diterimanya

[52] Alkatiri, Wardah. 2009. *Unitive* (*Tawhidi*) *Anthropology and Practical Implications.* Tesis, tidak diterbitkan, diajukan untuk memenuhi persyaratan memperoleh gelar master di bidang mistisisme Islam di Islamic College for Advanced Studies (ICAS), Indonesia.

di sekolah. *Rational worldview* diuraikan panjang lebar di Bab 1 dengan konteks modernisasi dan *Enlightenment*. *Unitive worldview* diperlukan anak-anak dengan kecerdasan *existential* yang tinggi untuk menyelesaikan *dualistic vision* yang dihasilkan dari pola asuh biasa yang selama ini diterimanya, baik dari keluarga maupun dari sekolah. Yang dimaksud pola asuh biasa adalah pola asuh yang diperuntukkan bagi anak/orang dengan kecerdasan rata-rata. *Unitive* atau *tawhidi worldview* adalah cara memandang dunia dengan terlebih dahulu menanamkan kepercayaan akan adanya hubungan yang bersifat prinsipil antara manusia, alam, dan Tuhan. Berbeda dengan hubungan yang bersifat dualistik antara subjek dan objek yang terpisah secara tegas sebagaimana ditanamkan oleh '*rationalistic worldview*', *unitive worldview* menanamkan cara pandang dunia yang melihat adanya kesatuan yang bersifat prinsipil antara semua realitas, dan semuanya tunduk pada prinsip-prinsip Ilahiyah [*principial unity of all domains of reality and the subservience of all things in the Divine principle*]. Karakteristik *dysrationalia* dalam presentasi Widayat membuat penulis menduga adanya kesalahpahaman terhadap karakteristik kecerdasan mereka yang memerlukan *unitive worldview* dianggap sebagai problem *dysrationalia*

yang diartikan 'ketidakmampuan berpikir rasional'. Dalam penelusurannya, penulis menemukan artikel psikolog yang pertama kali mengidentifikasi gejala *dysrationalia*, Keith Stanovich[53]. Di artikel tersebut Stanovich merinci contoh *dysrationalia* antara lain adalah: percaya pada kekuatan gaib dan mistik. Contoh yang diberikan pada artikel itu adalah penelitian terhadap Mensa Club di Kanada, yaitu kelompok terbatas yang hanya berisi orang-orang dengan IQ sangat tinggi. Hasil riset menunjukkan 44% anggota Mensa percaya pada astrologi, 51% percaya pada bioritme, dan 56% percaya pada makhluk luar angkasa ET (*extra-terrestrial*). Di antara individu dengan kecerdasan sangat tinggi yang ditengarai Stanovich mengalami *dysrationalia* adalah filsuf *existentialism* Martin Heidegger yang bergabung menjadi anggota NAZI, dan saintis William Crookes penemu unsur Thallium[54]. Dari sana penulis melihat adanya hubungan antara karakteristik *dysrationalia* pada individu *gifted* dan kebutuhan akan *unitive worldview* dalam pendidikan mereka.

---

[53] E. Stanovich, Keith. 1993. "Dysrationalia: A New Specific Learning Disability". *Journal of Learning Disabilities*. 26 (8): 501—515.

[54] Ibid., h. 503.

2.2.11 Prof. Dr. Mulyono Abdurrahman (31 Agustus 2018)

Gifted dan Ekstremisme

Prof. Dr. Mulyono Abdurrahman (selanjutnya disebut Abdurrahman) adalah pengajar senior di Universitas Negeri Jakarta (UNJ). Fokus kajian Abdurrahman adalah pedagogi, khususnya ortopedagogik *(special education)* di bidang *gifted education* dan *education for students with learning disabilities*. Di kajian PPMPI, Abdurrahman hanya menyampaikan keberatan terhadap hipotesis yang seakan-akan menyalahkan orang *gifted* dan kecerdasannya dianggap sebagai biang keladi ekstremisme. Abdurrahman juga keberatan dengan kekacauan terminologi ekstrem dan ekstremisme yang diasosiasikan kepada perbuatan buruk dan amoral. Abdurrahman meyakini bahwa pelabelan sebagai ekstrem dan ekstremisme telah mengarah kepada fitnah dan adu domba. Menurutnya, seharusnya tidak ada yang salah dengan perilaku ekstrem. "Para nabi pun pasti ekstrem dalam berbuat kebaikan," ungkap Abdurrahman. Abdurrahman juga menyebut dirinya sebagai seorang ekstrem,

karena di usia yang sudah lewat 70 tahun masih tidak berhenti berkarya.

Diskusi

Akhirnya, di penutup seri kajian ini, seorang narasumber secara gamblang menyampaikan keberatannya atas penggunaan kata ekstrem dan ekstremisme, yang dianggap bertujuan memberikan label dan propaganda untuk memojokkan umat salah satu agama. Komentar Abdurrahman ini memperkuat alasan penyelenggaraan kajian di PPMPI dengan prinsip menghindari pelabelan dan propaganda sebagaimana diutarakan di pembukaan buku ini.[]

Bab 3

PENUTUP AGENDA KE DEPAN: POST-EVERYTHING[1]

Materi presentasi 16 narasumber dalam seri kajian ini menunjukkan bahwa isu-isu kompleks seperti ekstremisme beragama (*religious extremism)* mempunyai banyak perspektif. Oleh karena itu, hampir tidak mungkin menarik satu kesimpulan dan membuat satu solusi sebagai obat mujarab untuk menyembuhkan semua penyakit. Kegagalan program-program antiradikalisasi membuktikan sulitnya menyelesaikan ekstremisme beragama dengan bertitik tolak kepada satu perspektif.

[1] Isi buku menunjukkan kita sedang berada di era ketika berbagai gejala *post* sedang terjadi, baik di dunia nyata maupun di alam pemikiran para intelektual. Antara lain: *post-secularism, post-modernism, post-positivism, post-truth, post-humanism, post-development, post-Westphalian* dan *post-carbon*.

Seri kajian PPMPI kali ini, dapat dikatakan untuk melakukan *tabayyun* ketimbang mencari kesimpulan. Namun, betapapun kompleksnya sebuah persoalan, kita harus mengambil sikap. Pertanyaannya, kita harus bersikap bagaimana?

Selain kita memiliki tingkat kecerdasan dan tipe kepribadian yang berbeda-beda, seperti telah dikemukakan para narasumber kajian ini, kita pun mempunyai rezim kebenaran (*regime of truth)*[2] sendiri-sendiri. Kombinasi kecerdasan, tipe kepribadian dan rezim kebenaran memengaruhi pandangan atau posisi kita terhadap isu 'ekstremisme beragama'. Kini, dengan kita menyadari adanya beragam perspektif, maka kita tidak akan mudah, bahkan malu, memaksakan pandangan kita sebagai satu-satunya kebenaran kepada khalayak ramai. Jadi, ketika kita mengambil posisi terhadap ekstremisme beragama, kita juga akan legawa mempersilahkan orang lain mengambil posisinya sendiri. Sikap seperti inilah yang akhirnya akan menjadi obat mujarab, menyelesaikan perpecahan umat Islam dalam menyikapi ekstremisme atau istilah sejenis lainnya. Bahkan dengan sikap legawa pula akan lahir toleransi, bukan cuma terhadap sesama Muslim yang

[2] Lihat Bab 1. *Regime of truth* adalah konsep yang mempertalikan ilmu pengetahuan dan kekuasaan. Cek dalam Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge*: *Selected Interviews and Other Writings 1972—1977*. New York: Pantheon.

berbeda pandangan, tetapi juga terhadap non-Muslim. Sikap penganut agama yang berani dan teguh meyakini paham agamanya, sambil membiarkan orang lain berbeda paham, adalah satu-satunya sikap yang bisa menggugurkan prognosis teori sekularisasi. Sikap seperti ini juga merupakan satu-satunya jalan bagi umat beragama agar bisa bertahan menghadapi gempuran globalisasi dan perubahan sosial, sekaligus perubahan mental manusia akibat kemajuan sains dan teknologi.

Sebagai pengingat, di Bab 1 telah diuraikan teori sekularisasi dan revisinya meramalkan agama akan lenyap ditelan kemajuan sains dan teknologi serta akibat perbaikan taraf hidup dan pendidikan masyarakat dunia, kecuali pada orang-orang miskin dan menderita. Pendukung teori sekularisasi bahkan menunjukkan data statistik terkini tentang meningkatnya jumlah Muslim terpelajar yang meninggalkan agama Islam, menjadi ateis akibat terorisme dan kekerasan dalam Islam. Untuk menghadapi sekularisasi, maka diperlukan sikap yang berani dan teguh meyakini agamanya serta legawa terhadap orang yang berbeda paham harus menjadi agenda umat Islam ke depan. Cara seperti ini memungkinkan terwujudnya kembali peradaban Islam yang sejati, yaitu Islam *rahmatan li al-'alamin*, yang tidak gentar menghadapi perbedaan sebagaimana dicontohkan Rasulullah, Muhammad saw. dengan Piagam Madinah.

Betitik tolak dari adanya beragam perspektif dalam menyikapi ekstremisme beragama, kita tidak perlu canggung apabila sikap lembaga pemikiran Islam yang bertujuan menata kembali peradaban Islam di Indonesia seperti PPMPI, berbeda pandangan dengan sikap badan-badan nasional yang menangani ekstremisme beragama. Keduanya memainkan perannya masing-masing. Perbedaan terjadi karena dua kelompok tersebut berada pada *symbolic universe*[3] dan rezim kebenaran (*regime of truth)* yang berbeda. Ditambah pula, sejarah, filosofi, cara pandang (*worldview*), dan kosmologi yang berbeda antara Islam dan modernisme sekuler menyebabkan adanya kemungkinan kedua kelompok tersebut akan memiliki pandangan berbeda terhadap isu ekstremisme beragama. Namun, tidak menutup kemungkinan, pada kesempatan tertentu, dua kelompok tersebut akan memiliki pandangan yang sama dalam menyikapi ekstremisme beragama.

[3] Lihat Bab 1. Dalam *Social Construction of Reality*-nya, Peter Berger dan Thomas Luckmann (1966) merumuskan agama dan nasionalisme sebagai *symbolic universe*, yaitu dunia atau sistem simbol yang berbeda. Masing-masing mempunyai fungsi sosiologis yang menganugerahkan makna terhadap tindakan-tindakan anggotanya. Masing-masing mempunyai panutan atau pendiri (*founding father*) dan tradisi. Disertasi penulis (2014) merevisi konsep *symbolic universe*-nya Peter Berger dan Thomas Luckmann, dengan memasukkan dimensi *ruhiyah* agama ke dalamnya untuk mempertegas perbedaan agama dan nasionalisme, serta menunjukkan agama bukan sekadar konstruksi sosial biasa seperti halnya nasionalisme.

Selain itu, akan dipakai untuk mengabdi pada siapa sains dan ilmu kita juga ditentukan oleh rezim kebenaran kita masing-masing. Ada yang dimaksudkan untuk mengabdi pada Tuhan, sebagai jalan ibadah, dan ada pula yang murni untuk pengabdian pada pemerintah atau negara, untuk kejayaan bangsa. Dari kacamata ilmu sosial dengan paradigma interpretif atau hermeneutikal, perbedaan-perbedaan seperti itu sangat penting untuk dikenali dan tidak boleh diabaikan dalam upaya memahami masing-masing kelompok melalui studi yang dilakukan secara ilmiah dan metodologis.

Revolusi sains (*scientific revolution)*, proyek modernisasi, teori sekularisasi, dan sejarah ilmu Psikologi, sebagaimana dielaborasi di Bab 1 dan Bab 2, menggambarkan sengitnya pertarungan antara sains dan agama serta getolnya usaha menumbangkan agama-agama terlembaga (*organized religions*).

Seiring dengan proyek modernisasi dan semua perangkatnya, pertarungan yang semula terjadi di dunia Barat menyebar menjadi fenomena global yang sampai hari ini belum ada alasan untuk diakhiri. Bahkan, dalam pandangan yang beraroma teori konspirasi, tetapi masuk akal, merebaknya terorisme Islam dan terbentuknya ISIS pun merupakan bagian dari proyek modernisasi. Agendanya adalah melenyapkan agama-agama beserta tradisi religiusnya, demi mewujudkan sebuah tatanan dunia global yang sekuler

(*secular global world order*). Tentu, konspirasi itu terjadi di pucuk pimpinan tertinggi organisasi teror, sementara para pelaku teror, yaitu mereka yang menjadi subjek kajian sosiologis dan psikologis para narasumber di buku ini, tidak tahu-menahu perihal agenda konspiratif itu. Sebagai catatan, bagi penggemar teori konspirasi, organisasi rahasia yang melancarkan agenda konspiratif adalah kelompok Iluminati yang sempat dielaborasi di Bab 2. Nama lain yang dipakai untuk menyebut kelompok Iluminati adalah *Elite* atau *Deep State*. Mereka dapat dikatakan beroperasi pada level politik, sosial, dan ekonomi dunia.

Pertanyaannya, mengapa Islam yang dipilih dalam skenario konspiratif pelenyapan agama-agama wahyu semacam itu? Untuk menawarkan jawaban atas kemungkinan itu, penjelasan di bawah ini diambil dari perdebatan para filsuf, yang sama sekali, bukan mengenai teori konspirasi. Filsuf Islam, Seyyed Hossein Nasr dari Universitas George Washington Amerika Serikat, dalam kajiannya tentang sejarah filsafat Barat dan Islam, mengidentifikasi rivalitas antara Barat dan Islam berlangsung sejak abad pertengahan. Ironisnya, perseteruan itu makin mengental setelah lahirnya renaisans di Eropa pada abad ke-14 M, padahal Eropa banyak berutang budi terhadap peradaban Islam untuk dapat keluar dari zaman kegelapan dan memasuki abad pencerahan, yaitu *renaisans*. Menurut Nasr, yang

menjadi pokok persoalan bukan sekadar persaingan teologis antara Kristen dan Islam, melainkan yang sangat mendasar adalah perbedaan fondasi kedua filsafat: filsafat Barat modern yang lahir dari *renaisans* dan filsafat Islam klasik. Bukti sejarah yang menunjukkan perseteruan ini dapat dilihat, misalnya, pada tulisan-tulisan cendekiawan Italia yang dikenal sebagai Bapak Humanisme Renaisans, Francesco Petrarch (1304—1374). Dia mengungkapkan kebencian mendalam kepada Islam karena sifat menghamba yang ditekankan Islam agar diajarkan kepada manusia, sehingga menjadi hamba yang baik di hadapan Tuhan[4]. Padahal, sifat menghamba kepada Tuhan adalah kebalikan 180° dari semangat humanisme *renaisans* yang diperjuangkan untuk mengangkat derajat manusia, hingga

[4] Dalam surat-surat Petrarch kepada temannya, seorang dokter, Giovanni de'Dondi dell'Orologio, Petrarch menulis: "*Before I close this letter, I implore you to keep these Arabs (maksudnya, tentu saja Muslim) from giving me advice about my personal condition. Let them stay in exile. I hate the whole lot …You know what kind of physicians the Arabs are. I know what kind of poets they are. Nobody has such winning ways; nobody, also, is more tender and more lacking in vigor, and, to use the right words, meaner and more perverted. The minds of men are inclined to act differently; but, as you used to say, every man radiates his own peculiar mental disposition. To sum up, I will not be persuaded that any good can come from Arabia*." Ini diambil dari artikel Petrarca's Aversion to Arab Science dalam Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, dan John Herman Randall, Jr. (1948). *The Renaisans Philosophy of Man: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives*. Chicago: University of Chicago Press. hal. 142.. Ada juga di buku Seyyed Hossein Nasr (1996). *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, hal. 166.

berada pada posisi yang 'berhadap-hadapan' dengan Tuhan. Menurut Nasr, filsafat seperti itulah yang kemudian melahirkan manusia-manusia *titan* dan *promethean*[5]. Manusia *titan* dan *promethean*-lah yang kemudian membangun cara pandang rasional (*rational worldview)* yang diuraikan panjang lebar di Bab 1, mengenai modernisme. Sebagaimana diketahui, konsep manusia dalam Islam bersifat paradoks, yaitu, sebagai khalifah (wakil) Tuhan di bumi (*khalifah*-Allah), sekaligus sebagai abdi (pelayan) Tuhan (*abd*-Allah). Dengan dua konsep yang berseberangan itu, Islam mengajarkan manusia untuk mengurus bumi dalam rangka menjadi pelayan Tuhan, bukan untuk melayani dirinya sendiri. Dengan demikian bolehlah kita mengatakan bahwa semangat humanisme *renaisans,* sebetulnya, tidak keberatan dengan konsep Islam yang memandang manusia sebagai khalifah (wakil) Tuhan di bumi, tetapi sangat keberatan dengan konsep yang satu lagi, yaitu manusia sebagai abdi (pelayan) Tuhan.

Baru pada awal abad ke-20 ada sekelompok kecil filsuf yang disebut beraliran filsafat perenial (*perennial philosophy)*, seperti Martin Lings, Frithjof Schuon, Rene Guenon, Seyyed Hossein Nasr, Ananda Coomaraswamy dan Titus Burckhardt, membuat penalaran

[5] Istilah tersebut diambil dari mitologi Yunani. Manusia *titan* atau *promethean* adalah orang yang ingin menyerupai Tuhan.

filosofis tentang diperlukannya agama wahyu yang memiliki otoritas, di luar otoritas manusia, menetapkan standar benar-salah. Mereka menulis banyak buku untuk membuat penalaran metafisika yang sifatnya superrasional (bukan sekadar rasional) untuk menunjukkan adanya sifat primordial dan tidak lekang oleh zaman *(timeless*) pada hakikat dan kebenaran sejati agama-agama wahyu. Aliran filsafat perenial ini merupakan satu-satunya aliran filsafat yang mau bertarung pemikiran menghadapi kelompok modernis sekuler Barat, dan memembela agama-agama wahyu agar dipertahankan selamanya[6].

Dalam ulasannya tentang aliran filsafat perenial, Carl W. Ernst[7] dari Universitas North Carolina, Amerika Serikat menandai tiga karakteristik Islam yang bisa menjadi penyebab mengapa agama ini paling dibenci oleh kekuatan yang ingin mewujudkan tatanan dunia global yang sekuler (*secular global world order)*. Tiga karakteristik ini juga menjadikan Islam sebagai agama favorit bagi para filsuf perenial di atas dan menjadikan Islam benteng pertahanan terakhir

---

[6] Nasr, Seyyed Hossein. 1993. *The Need for a Sacred Science*. Oxfordshire, UK: Routledge. Juga Schuon, Frithjof. 1884. *The Transcendent Unity of Religions*. IL, Amerika Serikat: Quest Books.

[7] Ernst, Carl W. 1994. "Traditionalism, the Perennial Philosophy, and Islamic Studies (review article)". *Middle East Studies Association Bulletin.* 28(2): 176—81.

agama-agama wahyu dalam menghadapi gempuran kekuatan yang ingin melenyapkan agama. Tiga karakteristik Islam tersebut, adalah:

1. Ajaran teologis Islam yang mentitikberatkan pada kesatuan, yaitu *Tauhid*. Bahwa segala sesuatu adalah milik Allah dan akan kembali kepada Allah. Tidak ada satu apa pun yang bisa berada di luar tatanan (*order*) itu. Doktrin ini sangat menantang sekularisme dan agenda tatanan dunia global yang sekuler (*secular world order)*.
2. Pandangan *devolutionistic* atas sejarah yang melihat zaman berjalan menuju pada kerusakan. Berdasarkan pandangan *devolutionistic* ini, modernitas terlihat sebagai bagian dari proses menuju kerusakan tersebut. Ini sangat bertentangan dengan utopia modernisme yang menganggap waktu justru berjalan menuju pada perbaikan.
3. Konsep historiografis yang mengatakan Islam sebagai agama terakhir. Ini pun sangat melawan agenda yang ingin menggantikan agama dengan spiritualitas tanpa agama (*spiritual but not religious*).

Kebetulan pula, negara-negara Islam adalah blok terbesar yang mengalami kolonisasi bangsa-bangsa Eropa sehingga mereka menjadi kekuatan perlawanan terhadap Barat yang paling signifikan. Hal ini

menjadikan Islam memiliki posisi spesial, membuka diri untuk menjadi sekutu siapa saja yang melawan pandangan modernisme Barat sekuler, dan siapa saja yang mencari otentisitas agama.

Demikianlah suratan takdir agama Islam. Dengan latar belakang seperti ini, sikap yang perlu diambil oleh lembaga kajian semacam PPMPI yang berisi orang-orang dengan keyakinan bahwa Islam perlu dipertahankan, bahkan sampai ke era *post-human* sekalipun, saat dunia akan dihuni bukan hanya oleh manusia tetapi juga robot-robot yang memilki AI sebagaimana disinggung di awal buku ini, bukan dengan menceburkan diri ikut serta ke dalam gerbong pemikiran modernisme sekuler, melainkan harus menarik garis demarkasi yang jelas dan selanjutnya membangun dialog antara Islam dengan modernisme sekuler. Melalui dialog ini diharapkan agar dapat saling memahami posisi masing-masing.

Satu-satunya perkembangan yang membuka peluang bagi terbentuknya pemahaman *genuine,* bukan basa-basi, adalah aliran interpretif/hermeneutikal dalam ilmu sosial yang lahir sejak pertengahan abad ke-20. Aliran ini mempunyai misi untuk mengakhiri cengkeraman positivisme yang meminggirkan semua budaya pramodern dan non-Barat atas

nama pembangunan dan kemajuan (*development and progress*)[8]. Meskipun agama bukan fokus utama pencetusnya, aliran post-positivisme melahirkan etika baru dalam menghadapi perbedaan serta memberi kategori sah pada cara pandang peradaban pramodern. Untuk mengetahui alasan tindakan seseorang yang datang dari beragam suku dan bangsa dengan beragam latar belakang agama dan budayanya, post-positivisme mempertimbangkan adanya 'dunia makna' yang berbeda-beda. Di sinilah ilmuwan sosial Muslim bisa mengambil peran untuk mewujudkan dialog antara Islam dan modernisme sekuler.

Apakah dengan adanya post-positivisme dalam ilmu sosial menjadikan gempuran terhadap agama berakhir? Sama sekali tidak! Malah post-positivisme melahirkan tren filsafat baru yang disebut post-modernisme. Post-modernisme adalah aliran pemikiran yang melawan modernisme dengan menyangkal keyakinan

[8] Di dunia Islam, Carl W. Ernst (1994) mencatat ideologi pembangunan telah melahirkan: 1. Nasionalisme sebagai agama buatan (*pseudoreligion*); 2. Keyakinan positivistik pada sains, bahkan pada rasisme dan evolusionisme yang bersumber pada teori evolusi Darwin yang menganggap ras kulit putih berada di puncak evolusi manusia. Hal ini dijelaskan, misalnya, oleh. John S. Haller, Jr. dalam buku berjudul *Outcasts from Evolution: Scientific Attitudes of Racial Inferiority, 1859—1900,* yang diterbitkan oleh Southern Illinois University Press tahun 1971. Keyakinan seperti ini berimplikasi menjadi alasan pembenar (*rationale*) atas imperialisme Barat pada ras kulit berwarna; 3. Erosi yang luar biasa pada peranan agama di ruang publik.

adanya rasionalitas yang bersifat universal yang dulu diceramahkan oleh modernisme. Aliran ini juga merelatifkan semua kebenaran. Dengan demikian, tidak ada kebenaran yang bersifat mutlak, yang ada hanya kebenaran kontekstual (berdasarkan konteksnya saja). Post-modernisme bisa menggiring ke arah nihilisme. Oleh karena itu, beberapa pemikir Muslim melihat post-modernisme sebagai kejatuhan makin dalam ke jurang gelap, karena dalam kerangka pikirnya tidak ada lagi kebenaran mutlak, semuanya relatif. Jadi, ini berarti melawan kebenaran agama wahyu. Perlu dicatat, post-modernisme sangat menyanjung kelokalan serta kebhinnekaan demi menggantikan narasi besar (*grand narrative)*, yaitu narasi yang bersifat universal yang dulu dicanangkan oleh modernisme. Termasuk ke dalam gejala post-modernisme adalah beragam gerakan sosial yang terang-terangan menantang nila-nilai Barat dan modern, dan sebagai gantinya menyanjung nilai-nilai lokal. Perubahan sosial dan mental (sosiologis dan psikologis) akibat aliran post-modernisme, kini sudah kuat memengaruhi masyarakat dunia, termasuk Indonesia.

Apakah post-modernisme dapat berdampak positif untuk agenda umat Islam ke depan? Dengan terlebih dahulu mengenali sisi-sisi negatifnya, penulis membangun kerangka teori baru dalam sosiologi agama untuk menerangkan Muslim taat yang menjadikan Islam

sebagai *symbolic universe*-nya[9]. Kerangka teori baru ini juga untuk memanfaatkan kesempatan emas yang ditawarkan post-modernisme untuk membangun dialog antara Islam dan Barat yang modern dan sekuler. Perlu digarisbawahi, tugas teori ilmu sosial post-modernisme adalah menjadi penyedia jasa penerjemah (*translation service*)[10] yang bekerja di dalam kerangka kerja interpretif/hermeneutikal untuk membuat subjek yang diteliti dapat dipahami oleh pembaca yang boleh jadi datang dari cara pandang berbeda dari subjek yang diteliti. Usaha untuk menjadi jasa penerjemah itu jugalah yang diupayakan oleh kajian PPMPI dan buku ini dengan memaparkan motif perilaku ekstrem beragama kepada pembaca yang boleh jadi datang dari cara pandang modern sekuler.

Sebelum menutup, berikut adalah tantangan yang ada di hadapan agama-agama wahyu pada umumnya, dan Islam khususnya, yang perlu dikenali oleh lembaga-lembaga kajian Islam seperti PPMPI.

---

[9] Alkatiri, Wardah. 2014. "Theorizing Muhammad's Nation: For A New Concept of Muslim in A Changing Global Environment". *Comparative Islamic Studies*. 10 (2): (179—216). Dan Alkatiri, Wardah. 2016. *Muhammad's Nation is Called: The Potential for Endogenous Relocalization in Muslim Communities in Indonesia*. Disertasi di University of Canterbury, Selandia Baru, tidak diterbitkan.

[10] Smart, B. 1996. "Postmodern Social Theory", dalam Turner, B. (ed.). *The Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford, UK: Blackwell.

1. Adanya upaya terorganisasi yang bersifat global untuk mengganti agama wahyu menjadi *Spiritual But Not Religious* (SBNR). Usaha tersebut bahkan sudah dipopulerkan, misalnya, melalui media film fiksi berseri *Star Wars* (Perang Bintang). Setidaknya ulama di Turki sudah memperingatkan umat Islam di sana untuk waspada[11]. Untuk menghadapi gejala ini, Islam perlu mengajarkan dimensi esoterik Islam, yaitu tasawuf, kepada generasi milenial.
2. Adanya upaya terorganisasi memerangi Islam melalui perang narasi sebagai bagian dari operasi intelijen. Buku *Narrative Warfare* yang ditulis oleh Ajit K. Maan, pendiri dan CEO lembaga *think-tank* Amerika Serikat, Narrative Strategies, pada tahun 2018[12] menjelaskan secara detail mengenai perang narasi ini.
3. Adanya kekuatan neo-kolonialisme Barat yang terus mengintai, sebagaimana dibahas di Bab-1, dan

[11] Http://www.aktual.com/kementrian-agama-turkiperingatkan-bahaya-jedisme-di-film-star-wars/, juga https://www.christianpost.com/news/jedi-religionturkeys-top-religious-body-warns-star-wars-based-faithis-spreading-in-christian-societies-143665/, diakses 20 September 2018.

[12] K. Maan, Ajit. 2018. *Narrative Warfare.* Washington DC: CreateSpace Independent Publishing Platform.

kini juga kekuatan China sebagai calon pengganti kekuatan kolonial/imperial di Asia[13].

4. *Post-carbon* dan *Anthropocene*, yaitu ancaman berakhirnya minyak bumi sebagai sumber energi, dan masuknya dunia pada abad kerusakan ekologis yang parah.
5. *Post-Westphalian world*, yaitu era berakhirnya kedaulatan negara-negara di dunia.

Sebagai penutup, mungkin cerita berikut bisa menjadi bahan renungan sederhana di akhir buku ini. Teman lama penulis, non-Muslim, *gifted*[14], dan warga negara Amerika Serikat yang berprofesi sebagai pengacara hukum bisnis internasional, sejak remaja terobsesi mencari jawaban siapa yang benar dalam pertentangan antara agama dan proyek sekularisasi yang menggusur signifikansi agama-agama di dunia. Dalam satu obrolan kami di akhir tahun 1990-an, ketika mulai meningkatnya radikalisasi Islam oleh Osama bin Laden dan kelompoknya, dia mengatakan kalau akhirnya dirinya sampai pada satu kesimpulan yang sangat sederhana. Kesimpulan itu, ternyata memang ada dua kelompok manusia. Yang satu mencintai Tuhan dan

---

[13] Jacques, Martin. 2009. *When China Rules The World :The End of the Western World and the Birth of A New Global Order*. New York: Penguin Press.

[14] Mengenai *gifted* telah dielaborasi di Bab 2, seksi 2.2.10.

yang satunya lagi melawan Tuhan. Yang mencintai Tuhan akan terus menyalakan api agama di dalam dirinya, tidak peduli perubahan apa pun yang terjadi di dunia. Yang melawan Tuhan, akan terus mencari cara untuk menunjukkan ketidakberdayaan Tuhan. Ketika itu, penulis menganggap kesimpulannya terlalu dangkal dan sederhana, bahkan kedengaran dogmatis khas ajaran agama Abrahamik. Namun, setelah dicerna, baik melalui penalaran filosofis, studi ilmu sosial dan lingkungan (*social sciences and environmental studies)* di tingkat pascasarjana, mempelajari sejarah, meneliti bukti-bukti empiris, dan ditambah dengan perenungan membayangkan implikasi ke depannya[15], penulis akhirnya sependapat dengan teman itu.[]

[15] Lihat pembahasan modernisasi, sekularisasi, dan desakralisasi, desekularisasi atau *re-enchantment* di Bab 1 dan pengantar seksi 2.2.

TENTANG PENULIS DAN NARASUMBER

PENULIS

Penulis, Ir. Wardah Alkatiri, M.A., Ph.D., adalah Direktur PPMPI UNUSA. Dia seorang aktivis lingkungan dan *sociopreneur*. Setelah beberapa tahun bekerja di dunia industri, dia terpanggil untuk memperjuangkan pertanian ramah lingkungan dan berkeadilan dalam gerakan yang disebut *organic movement*. Tiga pilar gerakan itu adalah: keamanan pangan, keselarasan dengan alam, dan sistem perdagangan yang berkeadilan. Untuk tujuan tersebut, pada tahun 1998, dia dan suaminya, Mochamad Tafif, mendirikan Yayasan Amani dengan kegiatan pemberdayaan komunitas desa dan remaja putus sekolah kota, melalui pembuatan

usaha-usaha mikro yang memproduksi hasil tani dan ternak organik, serta makanan olahannya. Riwayat pendidikan Wardah Alkatiri adalah sebagai berikut:

- S-1 (Ir.) Teknik Kimia, Institut Teknologi Sepuluh Nopember Surabaya;
- S-2 (M.A.) Islamic Philosophy, Islamic College for Advanced Studies (ICAS) London di kampus Jakarta. Tesis Master-nya tentang implikasi praktis pemahaman '*Unitive* (*Tawhidi*) *Anthropology*' dalam pembentukan *unitive worldview* yang diperlukan oleh individu '*gifted*' dalam menghadapi isu eksistensial;
- Postgraduate Certificate in Social Sciences di Environmental Studies, Lincoln University, Selandia Baru. Riset kualitatif dilakukannya atas kelompok petani organik di provinsi Canterbury, Selandia Baru;
- S-3 (Ph.D.) Sociology, University of Canterbury, Selandia Baru. Riset doktoralnya merupakan studi inter-disiplin (politik-ekonomi-sosial-budaya) dalam studi pembangunan dan studi lingkungan hidup. Fokus perhatiannya pada persoalan kemiskinan dan kerusakan lingkungan di Indonesia dalam konteks post dan neo-kolonialisme, dan dalam kaitannya dengan konflik etnis-agama, globalisasi, nasionalisme, serta gerakan-gerakan Islam.

Kontak:

Email penulis: wt.alkatiri@gmail.com atau
wardah.alkatiri@unusa.ac.id

Karya:

Alkatiri, W. 2014. "Theorizing Muhammad's Nation: For A New Concept of Muslim in A Changing Global Environment". *Comparative Islamic Studies*. 10 (2): 179—216.

Alkatiri, W. 2016. "In Search of Suitable Knowledge: The Need for Ontological and Epistemological Pluralism". *International Journal of the Asian Philosophical Association*. 9 (2): 197—230.

Alkatiri, W. 2017. "Twin Pregnancy: Islam and Nationalism in Indonesia". *Istiqro*. 15 (1): 231—265.

Alkatiri, W. 2018. "Reconsidering Modern Nation-State in the Anthropocene: Muslim's Perspective". *Scripta Donneriani Aboensis*. 28 (4): 116—158.

Tesis Ph.D.: Muhammad's Nation is Called: The Potential for Endogenous Relocalisation in Muslim Communities in Indonesia, dapat diakses di https://ir.canterbury.ac.nz/xmlui/handle/10092/12207.

Presentasi dalam Konferensi:

- "**In the World of Many. Teaching Islam in Globalized World"** dalam Konferensi International Society for the Sociology of Religion (ISSR/SISR) yang ke-34, *Worldviews of Millennials: Education, Social Inclusion and Countering Violent Extremism*, di Lausanne, Swiss, 4—7 Juli, 2017.
- **"Desperately Seeking Unity: A Postmodern Critique of Modern Nation-State"**, dalam konferensi *The Religious and Ethnic Future of Europe*, di the Donner Institute, Turku, Finlandia, 12—13, 2017.
- **"Green Santri Network: An Indonesian Muslim Movement for Living Eco Sustainability"**, dipresentasikan di Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS), Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta, 25 Januari, 2017.
- **"Sustainability Literacy: Some Challenges in Education in Developing Countries",** dipresentasikan dalam Konferensi ke-9 ICAPA, 2016 (International Congress of Asian Philosophical Association) tentang *Decolonization, Education, Arts & Humanities: and Higher Education Leadership in the Asian*

Community, di Kuala Lumpur, Malaysia, 20—24 Juli, 2016.

- **"A Matter of Faith, a Matter of Meaning. The Need of Epistemological Pluralism"**, dipresentasikan di the University of Waikato Islamic Studies Conference, Panel B: *Islam and its Relations with Others*, di Hamilton, Selandia Baru, 11—12 November, 2015.
- **"When the World is Flat. Islamic Universalism and Environmental Contract"**, dipresentasikan dalam panel "*Islam and Social Contract*", di konferensi EASR (European Association of the Study of Religion) "Religion and Pluralities of Knowledge", di University of Groningen, Belanda, 11 —15 Mei, 2014

NARASUMBER:

1. Prof. Masykuri Abdillah
   - Sarjana Muda (BA), Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (PTIQ) Jakarta, Indonesia, Syariah
   - Sarjana Lengkap (Drs.), IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia, Syariah
   - Doktor (S-3), Hamburg University, Jerman, Islamic Studies at the Department of Middle Eastern History and Culture

- Postdoctoral program di Bonn University
- Postdoctoral program di Boston University

2. Muhammad Najib Azca, Ph.D.
   - S-1 Sosiologi, Universitas Gadjah Mada, Indonesia
   - S-2 Sosiologi, Southeast Asian Studies Program, Australian National University (ANU)
   - Ph.D. Sosiologi, Amsterdam School for Social Science Research (ASSR), Universiteit van Amsterdam (UvA)

3. Siti Kholifah, S. Sos., Ph.D.
   - S-1 Sosiologi, Universitas Airlangga, Indonesia
   - S-2 Sosiologi, Universitas Airlangga, Indonesia
   - S-3 Sosiologi, University of Victoria, Australia

4. Prof. Masdar Hilmy, S.Ag. M.A., Ph.D.
   - S-1 Pendidikan Agama Islam, IAIN Sunan Ampel Surabaya
   - S-2 Kajian Islam, McGill University
   - S-3 Ilmu Sosial, The University Of Melbourne

5. Al Chaidar
   - S-1 Antropologi, Universitas Indonesia
   - S-2 Ilmu Politik, Universitas Indonesia

6. dr. Hafid Algristian
   - S-1 Fakultas Kedokteran, Universitas Airlangga Surabaya
   - Program Spesialis Psikiatri, Universitas Airlangga Surabaya
   - Magister Program Hukum Medis, Universitas HangTuah (sedang)
   - Program Doktor Medis, Universitas Airlangga

7. Dr. Achmad Chusairi
   - Bachelor of Psychology, Universitas Gadjah Mada
   - Master of Psychology, Universitas Gadjah Mada
   - Doctor of Psychology, Universitas Airlangga

8. Rizqy Amelia Zein, M.Sc.
   - Bachelor of Psychology, Universitas Airlangga
   - Master of Social Research, University of Edinburgh, United Kingdom

9. Dr. Lucy Asa Akhrani, S.Psi. M.Psi.
   - S-1 Psikologi, Fakultas Psikologi Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya
   - S-2 Magister Profesi Terapan (Intervensi Sosial), Universitas Indonesia
   - S-3 Political Participation, Politics Behaviour, Universitas Airlangga

10. Alfindra Primaldhi, B.A., S.Psi., M.Si.
    - BA Psychology, University of Queensland
    - S-1 Fakultas Psikologi, Universitas Indonesia
    - S-2 Fakultas Psikologi, Universitas Indonesia
    - S-3 Fakultas Psikologi, Universitas Indonesia

11. Dr. Rakhman Ardi, M.Psych.
    - S-1 Fakultas Psikologi, Universitas Airlangga, predikat *cum laude*
    - S-2 Department of Psychology, Ural Federal University named after B. N. Yeltsin, Russia, predikat Red Diplome (Graduate with Distinction)
    - S-3 Faculty of Psychology, University of Warsaw, Polandia

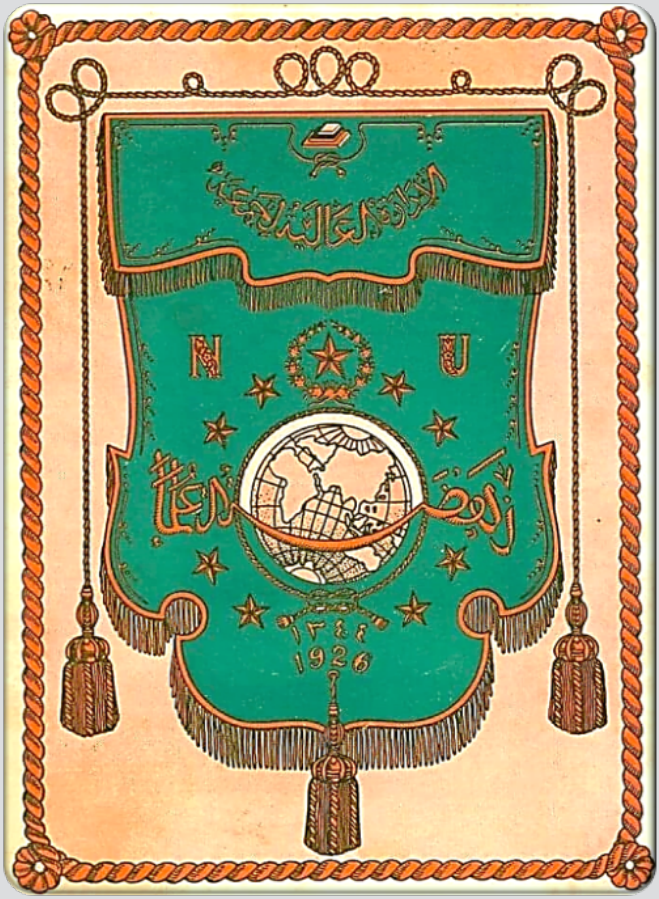
12. Prof. Dr. Hamdi Muluk, M.Si.
    - S-1 Fakultas Psikologi, Universitas Indonesia
    - S-2 Fakultas Psikologi, Universitas Indonesia
    - S-3 Fakultas Psikologi, Universitas Indonesia

13. Ali Mashuri, M.Sc.
    - S-1 Psikologi Sosial, Fakultas Psikologi, UGM, Indonesia
    - S-2 Psikologi Sosial, Faculty of Behavioural and Movement Sciences, Free University Amsterdam (VU), The Netherlands.

14. Drs. Sentot Haryanto, M.Si. Psikolog
    - S-1 Fakultas Psikologi, Universitas Gadjah Mada
    - S-2 Fakultas Psikologi, Universitas Gadjah Mada

15. Iwan Wahyu Widayat, M.Psi
    - S-1 Psikologi, UNAIR
    - S-2 Psikologi, Pendidikan UNAIR

16. Prof. Dr. Mulyono Abdurrahman
    - Pendidikan Umum, IKIP Jakarta (BA)
    - Pendidikan Khusus, IKIP Jakarta (Drs.)
    - Teknologi Pendidikan, IKIP Jakarta (M.Pd)
    - Teknologi Pendidikan, IKIP JAKARTA (Dr.)


N
U
١٣٤٤
1926

"Pemahaman atas Pancasila perlu dikembangkan dalam upaya tanggap dan kreatif. Sekaligus, pemupukan perlu dilakukan sehingga pemahaman terhadap Pancasila dapat tumbuh sebagai taman asri kebangsaan dan kenegaraan Indonesia."

—Yudi Latif, Ph.D.
Kepala Unit Kerja Presiden
Pemantapan Ideologi Pancasila (UKP-PIP)

akademika
PT Serambi Semesta Distribusi
Jl. Jeruk Purut No. 51, Rt.005/03 Jakarta 12560
Distribusi: **Jakarta** 021-78833908, 7815631; **Surabaya** 031-5684240;
Bandung 022-87529603; **Yogyakarta** 082326136011; **Medan** 061- 80031446

UNUSA

UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA SURABAYA

JAWA TIMUR – INDONESIA

https://unusa.ac.id

akademika

UNUSA

UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA SURABAYA

JAWA TIMUR – INDONESIA

https://unusa.ac.id